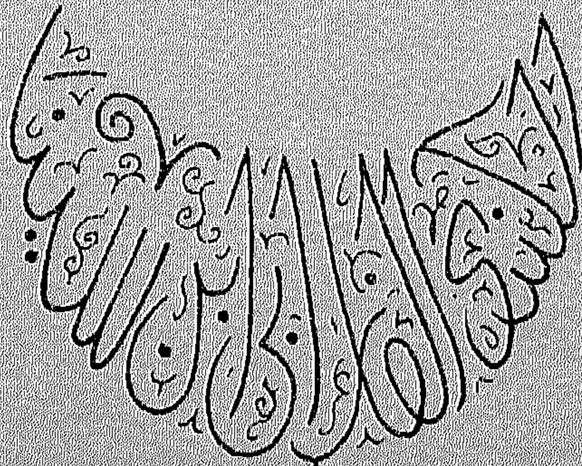


اخوان الصفا الغزالي الشيرازي

فلاسفة مسلمون

جعفر آل ياسين

دار الشروق

فلاسفة مسلمون

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا : شروق
تلكس : 93091 SHROK UN

بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق
تلكس : SHOROK 20175 LE

إخوان الصفا الغزالي الشيرازي

فلاسفة مسلمون

جعفر آل ياسين

دار الشروق

إهـداء

إلى صديق الحميم ..

الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ..

بمناسبة بلوغه الثمانين حولاً ..

تصدير

إنَّ رائعة الفلسفة فى الإسلام تتمثل فى كونها « مواقف » التزمها المفكرون العرب إزاء آراء وفدتْ عليهم ، تحمل فى طياتها ضروباً شتىٰ من أعمال بُناة هذا الفكر الفلسفى منذ أقدم قديمه حتى مرحلة مسيرته المضنية التى أوصلته إلى حضارة المسلمين فأناخ برحله لديهم وانتهىٰ به الشوط إلى نقْلٍ من لغته اليونانية الأصيلة إلى لغة جديدةٍ استوعبته بصورة المتعددة ، ولكنها بقيت تنظر نحوه نظرة الناقد الفاحص المتدبّر الذى لا يتقبل الشئ على عِلاّته ، بل يعمل جاهداً على تحليله وتنظيره وتوحيده واستكشاف معالم مناهجه وغاياته .. ونحن ، فى تنظيرنا هذا ، لا نتنكر للحقيقة القائلة إنَّ الفلاسفة فى الإسلام اقتبسوا بعضاً من مناهج الإغريق ، واستعاروا طرقهم فى الاستدلال والاستنتاج ، ولكنهم فى ذات الوقت حدّدوا مواقفهم إزاءها ، فأبطلوا جانباً واسترضوا جانباً ، وتعصبوا لآخر ، وليس فى ذلك ضَيْرٌ ولا غبْنٌ ، فالفكر الفلسفى أخْذٌ وعطاء فى كل مراحله .. وأنَّ النقد الباطنى الذى سجله الفلاسفة العرب حول المنهج اليونانى يشير إلى سلامة مواقفهم الفكرية تلك – وإنّه ليخيّل إلىَ أنَّ النقد الذى قدّمه الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وابن باجه وابن تيميه ، يستوى فيه المبرمون

والرافضون معاً ، فنقدهم ، سواء كان فى تبنى تلك الآراء أو فى دحضها ، ينهض أولاً وأخيراً على جانب من الجدّة والابتكار ، ويتخذ العقل سبيلاً لاحباً لأهدافه .

ومن هنا كان أولئك الأفذاذ من مفكرينا لايألون جهداً فى إبراز هذه الظاهرة على شكل (مواقف) يتعاملون من خلالها مع النّص تارة أو مع الشرح تارة أخرى ـ وفى الحالين هم حملة فكر عتيدٍ يتميّز بالأصالة والجدّة ، وليست أصالته وابتكاره متأتيين من كون أنّه جاء على غير مثال ! . بل لأنه قدّم نقده الداخلى لتلك الأفكار على شكل (مواقف) فكانت جدّته التى بسطنا من قبل .

وللقارئ ، أى قارئ ، أنْ يعود إلى مظانّ هذه المواقف الفلسفية ، يتقصاها من خلال ماقدمنا حولها فى كتابنا هذا أو كتبنا الأخرى ، ليتبين له عندئذ المنظور الذى قصدناه فى عنوان الكتاب ، وله الحقّ كل الحقّ أنْ يحكم على مفهوم هذه الأصالة وبالصورة التى تحلو له ، شريطة أنْ لا يخرج على قواعد المنهج وطرائقه .

وفى ضوء هذا الذى نراه ، وجدنا المبرّر الكافى فى رفض مفكرينا يومذاك لأدب اليونان ـ خاصة النصوص الشعرية منه كملحمة هومر وقصائد هزيود وغيرهما ـ كى يسجلوا أيضاً (موقفاً) خاصاً بهم فحسب ، لايتعلق بجانب دينى بحت كما يرىٰ بعض الدارسين فى تعليل إحجامهم عن ذاك ـ ولو كان الأمر كما يرون ، فلماذا أذن تُستورد

الفلسفة ولا يستورد الأدب !. وفى الفلسفة من الجديد مالا يتفق وعقائد الدين وغاياته ؟... أجل ، إنّنا ـ رغم الذى نقول ـ خسرنا الشئ الكثير فى رفض حضارتنا لصور ذلك الأدب المفلسف ومسرحياته وشعره وقصصه !.. وأياما كان ، فإنَّ نزوع مفكرينا عصرئذ يمثل اجتهاداً فى (الموقف) يدلنا على حرية فى التخيّر والاختيار ، وتلك سمة من سمات الفكر الإسلامى فى مرحلة ازدهاره وتألقه .

وعَوْدٌ على بَدْء ، فلقد عرضنا من قبل صورة لهذا المنحنىٰ الفكرى فى كتابنا المرسوم (الفكر الفلسفى عند العرب) ـ فى طبعته الرابعة ـ أوضحنا فيها بتحديد وتأصيل مساربَ هذه المواقف ومنابعها ، ووضعناها فى إطارها المخصّص لها ، وقطعنا على أنفسنا وعْداً للقارئ فى أنْ نعود إلى توضيح هذا السبيل ، وذلك برسم (مواقف فلسفية) متخيّرة تتحقق فيها الغاية من جهة والوسيلة من جهة أخرى ، فى ضوء المنهج الذى سلكناه ...

وحذار أنْ نخلط هنا بين الغاية والوسيلة معاً ، فإنَّ الفلسفة رغم عجزها حتى يومنا هذا عن الإجابة على الأسئلة النابعة من ذاتها بما يجعلها تقف عندها مطمئنة راضية قانعة ـ فإنَّ عجزها هذا ليس صورة من صور السلْب أو الخذلان ، بل هو على العكس ، سبيل قادها إلى النجاح وإلى استمرار ديمومتها ، لأنّها إنْ انتهتْ فى سؤالها هذا إلى موقف واحد لايتغيّر ، لَمْ تعدْ فلسفة ، بل أصبحت (علماً) يتحدد

بزمان ويتعيّن بمكان ، وليس المقصود هذا على الإطلاق من حيث أنَّ الفلسفة ليست عِلْماً ولا يمكن لها أنْ تخضع لدلائل ومفاهيم هذه الصفة ، رغم أنّها تسعىٰ دائماً إلى تغيير هذا العالم ، ولكن لا بالسبيل الذى يسعى إليه العلم ، فالعلم ينحو أبداً إلى الأمام سواء بنظرته التجريبية أو البرهانية ، ليحقّق بذلك موقفاً جزئياً من الحياة يخضع للتطور والتغّير والحركة .. أمّا الفلسفة فطريقها يدور حولها ، دوران الرحى ، باختلاف عصورها وتباين حضاراتها ـ تماماً كما تتحرك الأرض حول محورها . فالمشكلات التى تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة قطعاً ، بل هى نبعٌ قديم للتجربة الإنسانية ، وغايتها تكوين إطار متماسك منطقى وضرورى من الأفكار العامة التى تسمح لنا بأنْ نفسر كل عنصر من عناصر الحياة ، ونستعرض الأشياء البادية الدارجة بالذات ، سواء من حولنا أو فى مجالات أبعد مدى فى كوننا الكبير هذا !..

وأخيراً تحدد الإشارة إلى أنّنا استعنا أيضاً فى بناء هذه **المواقف** التى نقدَّمها اليوم ببعض بحوثنا ومؤلفاتنا السابقة التى حاولنا من خلالها أنْ نصوغ مَعْلماً نحدّد فيه طبيعة هذه الفلسفة إزاء تلك المواقف ، على اختلاف ميادين المعرفة وتباين شعبها .. فكان اختيارنا من بين حنايا وثنايا هذا الفكر الإسلامى العملاق الذى وسع الدنيا ووسعته الدنيا ، يوم كان يؤمن وتؤمن حضارته معه أنَّ الإنسان فى هذا الكون جوهرة فريدة لأنِدَّ لَهَا ولاشبيه ، بل هو «عُمْلة» نادرة لاتتألق سيولتها ولا يأتى أكلها ولا تتنامىٰ قوتها إلاّ فى ظلّ حرية الفكر ، وحرية القول ،

وحرية العمل ـ تلك المقولات الثلاث التي يندر تحقّقها في مسار زماننا هذا . السيئ الصيت والرديء السمعة !..

تُرىٰ متىٰ ستكون العودة إلى الأصل ، إلى النبع الذي لا يَنْضُب ولا يغيض . ذلك الذي أشرق منه نور العقل فأضاء واستضاء ، فملأ الأرض بسنائه . وأشرقت السموات بمشكاة « فيها مصباح » لا ينطفئ نوره ، ولا يندثر لألاؤه . ولا يخبو أواره !..

إنّها ، حقاً ، أمنية كل أنصار العقل ، وأنصار العدل ، وأنصار الجمال ، في كل زمان وفي كل جيل .

والله الموفق إلى الصواب ،

جعفر آل ياسين

١ نظرة عقلانية نحو الكون

الكندى

١ ـ لنقف بادئ ذى بَدْء ، وقفة قصيرة عند المنهج الذى سلكه الكندى (ت ٢٥٢هـ) فى تقسيمه لموضوعات الفلسفة . ليكون هذا مدخلاً لعرض أفكاره ونظرته العقلانية نحو الكون .. حيث نجده قد تمسك بالتقسيم اليونانى القديم الذى يفرّع هذا العلم (أعنى الفلسفة) إلى « نظرى » و« عملى » ـ فالأول منهما يساير طبيعة النفس العقلانية ، ويساير الثانى طبيعة النفس الحسّية . والنظرى يتجزأ إلى قسمين : ماهو فائق للطبيعة ، وماهو فى المصنوعات الحادثة ، باعتبار أنَّ هناك أشياء لا تفارق المادة لارتباطها الهيولانى بها ، وأشياء أخرى تقوم بالمادة وقد تكون مفارقة وغير متصلة . وأشياء لا صلة لها بالمادة إطلاقا .. والأمور التى لاتفارق المادة يدعوها الكندى بالجسمانيات ، والتى لا صلة لها بالهيولى يدعوها بالإلهيات . ومن أمثلة الأخيرة أفعال الله والأمور التى لا تتقوم بالمادة ، كالنفس الإنسانية .

وأما القسم العملى فيرتبط بتطبيقات جزئية تتعلّق بالفضائل ، وبما هو نافع وخير للإنسان فى أفعاله الخلقية كافة .

وأيّاً ماكان ، ففى مجال آخر نجد الفيلسوف يقسم هذا العلم إلى قسمين : فلسفى من جهة ويضع تحته الرياضيات والطبيعيات والإلهيات

(علم الربوبية) والأخلاق والسياسة . وديني من جهة أخرى ويضع تحته مسائل التوحيد وأصول الدين وطريقة إفحام المعاندين ! .. ولا مجال للشك فى أنّ هذا التقسيم متأثر بالاتجاه الكلامى والاعتزالى عند الكندى .

وفى حال النظر إلى التخطيط المنهجى الذى قدمه الفيلسوف نلحظ تباين وجهات الحكم مع موقف المعلم الأول ارسطوطاليس فى تقسيمه للفلسفة وموضوعاتها[1] ، حيث يؤكد الكندى على ضرورة البَدْء لعلم الرياضيات قبل علم المنطق ـ والمقصود بالرياضيات هنا الحساب والهندسة والموسيقى والفلك ـ لأنّه حجر الأساس ، فى رأيه لكل طالب معرفة ، لأنَّ الفلسفة الحقّة هى علم الأشياء بحقائقها ، وهذا لا يتحقّق إلاّ بمنهج رياضى استنباطى لا نسلك فيه طريق الإقناع أو الحسّ .

وليس من ريب فى انّ منهجيته هذه تحذو ـ من الناحية الشكلية على أقل تقدير ـ حذو المدرسة الاسكندرانية ، ولكن الفيلسوف كان أكثر جدّة وابتكاراً من سابقيه ، بحيث يدفعنا هذا الرأى إلى افتراض أنَّ أبا يوسف أدرك عناصر الارتباط فى البناء الفوقى للرياضيات والمنطق ، فجعلها أساساً لدراسة الفلسفة[2] . فى الوقت الذى لانشك فيه أنَّ المعلم الأول هو الواضع الرئيس لما نسميه بالمنطق الصورى فى لغتنا المعاصرة[3] ، ولكن الكندى كان أكثر تحرّراً منه وأكثر التزاماً بـ (التعليات) ـ المقصود بقولنا هذا : إنَّ الكندى أخضع المنطق للرياضيات ولغتها الرمزية ، كما هو عليه الحال فى زماننا ، بل نعنى أنَّ

الفيلسوف العربى كان الرائد الذى جعل من الرياضيات أساسا لكل العلوم ، وَواكبَ بينها وبين المنطق ، ومن هنا كانت طريقته الأستدلالية منسقة ومنتظمة .

وعند تحديده لطرائق التعليم نجده يجعل العلم الرياضى أولاً فى التعليم ، ولكنه الأوسط فى الطبع . ثم يجعل العلم الطبيعى ثانياً فى التعليم ، ولكنه الأسفل فى الطبع . وعلم الإلهيات ثالثاً فى التعليم ، ولكنه أولاً فى الطبع ! . فكأن هذه الموضوعات فى منهجيته تترتب على مرحلتين : أولاهما فوقية تعتمد طبيعة العلم مجرّدة عن علاقتها الجزئية ، والأخرى تطبيقية تعتمد طرائق المعرفة التى ينبغى للإنسان الفيلسوف أنْ يحذو حذوها .

وفى ضوء هذا الموقف لانعدم الإشارة إلى الوسائل والغايات التى دفعت بالفيلسوف الكندى إلى تبنى الجانب الرياضى الذى بسطنا . فالحكيم حرى أنْ يكون صورة صادقة للاتجاه العلمى فى عصره ، بما عُرف عنه من مصنفات فى هذه الحقول ، وبما تصوّر وأدرك من مفاهيم العدد الرياضى (بعد أنْ قرّر فكرة التناظر فى الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات) ـ فمن فكرة الواحد أدرك العنصر الرياضى البحْت الذى يعطى للواحد صورته المطلقة المجرّدة التى لايمكن لها أنْ تتعدد ، لأنَّ فى تعدّدها تصبح معدودات مادية ، بينا هى فى (الواحد) المجرّد لا يمكن تكرارها أو مضاعفتها أو إضافتها . فكأن الكندى ينتزع فكرة الواحد

مستقلة عن أيّة صلة مرتبطة بالمركب من الأشياء ، كى يحصل من تقريره هذا على الدلالة المطلقة للواحد الحقّ الذى يتصف بصفة الفاعل الأصيل !..

وكما يقول الدكتور زكى نجيب محمود[٤] : «كانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين.. أنْ يتخذوا من منهج العلم الرياضى نموذجاً . ومادام العلم الرياضى قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنّها يقينية أيضاً ، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا ، وهو أنْ نبدأ دائماً من حقائق أولية بديهية ، ثم نستخرج منها مايلزم عنها ، وبذلك نضمن اليقين ابتداء ووسطاً وانتهاء..»

٢ ــ وفى مرحلة البحث عن حقائق الأشياء التى تزاولها الفلسفة[٥] ، يجدر الاستفسار الآن عن البناء الطبيعى الذى تصوّره الفيلسوف فى نظرته العقلانية نحو الكون..

يتمسك الكندى بالفكرة اليونانية التى اعتبرتْ الأرض فى مركز الكون ، كُرية الشكل ثابتة (لابثة) فى مكانها ، تحيطها كرة الماء ، ثم انطلاقاً إلى الخارج ، كرة الهواء وثمّة كرة النار ، طبقاً لطبيعة العناصر فى خفتها وثقلها وسرعتها وبطئها . وفى الخطوة التالية تأتى الأفلاك ابتداء من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذى ليس خارجه خلاء أو ملاء !.. أو بالأخرى لامكان ولا متمكن . والأفلاك هذه تتحرك

حركة دائرية ـ تدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم ، وبما أنَّ حركة الشئ تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط ، والمركبة للمركب ، وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب فى تركيبه ، فلابدّ أنْ تكون الأشياء المختلفة فى الحركة مختلفة فى الطبيعة والكيفية الغالبة عليها . وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التى تخالف طبائع العناصر الأربعة ، ولأنَّ حركته دائرية فهو لايحمل صفات العناصر الأربعة : فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس !.. وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة فى بعض أجزائها ، فإنَّ الفلك لا يعتريه كونٌ ولافساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوىٰ الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص وإنْ كان حادثاً لأنّه مبتدع ابتداعاً عن عدم ككلّ شيء سوىٰ الله . ولأنه مركّب من هيولى وصورة فهو حادث ... هو كائن حيّ ناطق مميّز ، برئ من قوىٰ الشهوة والغضب ، متحرك حركة مؤثرة فى العالم الأسفل(٦) .

وحركات العالم الأسفل متعددة ، فمنها الحركة المكانية اللازمة لكل جرم (جسم) ، ومنها الحركة اللامكانية وهى على عدة أصناف : إمّا اضمحلال وإمّا نقص ، وإمّا كون وإمّا فساد ، وإمّا إستحالة وإمّا انفعال . وجميع هذه الحركات تترتب فى إطار موحّد ضمن نظام غائى دقيق لا عبث فيه ولا اتفاق وتسودها القدرة المبدعة لجميع الأشياء .

وتنضاف إلى تلك الحقيقة ، حقيقة أخرىٰ هى أنَّ العالم محدث فى

نظر الكندى ، حَدَثَ (ضَرْبة واحدة) حدوثاً مطلقاً وابتدع ابتداعاً فى غير زمان ، من عِلّة فاعلة قادرة . والمقصود بالإبداع عموماً هو إيجاد شئ غير مسبوقٍ بمادة ولا زمان ، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة ، والتقابلُ بينهما تقابل التضادّ من حيث كونهما وجوديان . أو بالأحرى إنَّ الإبداع ـ بلغة الكندى الفيلسوف : « إظهار الشئ عن ليس » ، أو إيجاد شئ من لاشئ . باعتبار أنَّ الحكيم قد لاتستوى لديه عدمية سبْق المادة أو الزمان مع دلالة الإبداع[7] .

وممّا لامشاحة فيه أنَّ الكندى يسجل هنا موقفاً جديداً فى الفكر الفلسفى عند العرب ، يتحدىٰ به مقومات الفكر اليونانى التى نهضتْ على دعامتين أساسيتين : أولاهما أنَّ الشئ لايكون عن عدم مطلق وأنَّ الأشياء تُعدم بنظر إضافى فحسب ، لأنَّ طبيعة العدم تحول دون قبول مطلق العدم بدون ترجيح ، لذا اعتبر عدمهم مبدأ عرضياً يُضاف للمبدأين الرئيسين (الهيولىٰ والصورة) .. والأخرى تعتمد قاعدة أن الواحد من حيث هو واحدٌ لا يصدر عنه إلاّ واحد ـ هذه القاعدة التى بقيتْ مَعْلماً بارزاً من معالم الفكر القديم والوسيط .

وعلى أيّة حال فنحن نعتقد أنَّ موقف الكندى موجهٌ فى الأصل ضدّ الصورة التى أدركها المفكرون المسلمون عن فلسفة أرسطوطاليس ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان الذاتيين ، ممّا ظنّوا أنْ المعلم الأول هو القائل الحقيق بهذا الموقف ! ..

والكندى هنا يتبنى ذات الاتجاه الأرسطوطالى القائم على مبدأ التناهي لكلّ ماهو موجود بالفعل ، وعلى قاعدة أنَّ الجسم والزمان والحركة مرتبطة الوجود لا يسبق أحدها الآخر . ولكن النتائج والغايات تتباين بين الطرفين من حيث أنَّ أدلّة الحدوث أصلاً عند الكندى تنهض على وجود فاعل عِلّى مقرون بفعله الأصيل .

وعوداً إلى قاعدة التناهي التي تمسك بها الفيلسوف ، نجدها تستند فى تنظيراتها على بديهيات رياضية ومنطقية من جهة ، وعلى قياس الخُلْف من جهة أخرى .. حيث يقرّر الكندى.أنَّ المقدمات الأولى الواضحة والمعقولة والتى بغير توسط هى التالية :

(أ) إنَّ كلّ الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

(ب) إنَّ الأجرام المتساوية أبعاد مابين نهاياتها ، واحدة بالفعل والقوّة .

(جـ) إنَّ الجرم ذا النهاية ، لا نهاية له .

(د) إنَّ الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ، وكان أعظم ممّا كان من قبل أنْ يزاد عليه ذلك الجرم .

(هـ) إنَّ كل جرمين متناهيي العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العِظم ، وهذا واجب فى كل عِظم وكل ذى عظم .

(و) إنَّ الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه .

(ز) إنَّ كل جرم لا نهاية له فإنه إذا فصل منه جرم متناهى العِظم ، فإنَّ الباق إمّا أنْ يكون متناهى العظم . وإمّا لا متناهى العظم .

(ح) الجرم المتناهى العظم ، فإنّه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العِظم . كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم . والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أنْ يفصل منه شىء لا متناهى العظم . فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ وهذا خُلْف .

(ط) إذا كان الباق لا متناهى العِظم ، فإنّه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم ممّا قبل أنْ يزاد عليه أو مساوياً له . وهذا خُلْفٌ أيضاً .

وتحدّد المقدمات البرهانية السابقة الأصول التالية: فكرة التساوى وفكرة الزيادة وفكرة التجانس وفكرة التطابق . وتؤدى فى النهاية إلى القناعة المنطقية من الناحية الصورية لا الرياضية . من حيث أنَّ الجرم الموجود بالفعل متناهياً . وينجرّ ذلك على العالم نفسه !.. وكنتيجة لما أشرنا إليه من كون الجسم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجود ولا يسبق أحدها الآخر ، تكون قاعدة الدليل لاحقة لفكرة الزمان والحركة وتناهيهما أيضاً . بحيث أنَّ مالا نهاية له لا يتحقق بالفعل . ويعود العالم فى نهاية الشوط حادثاً متحركاً دفعة واحدة(٨) .

وممّا تنبغى الإشارة إليه هو التأكيد على التباين بين نظرة أرسطو ونظرة الكندى نحو هذه الأصول : فالأول منهما يذهب إلى تحقيق

الاثنينية فى فكرة التجوهر الطبيعى فيصفها رسماً بالهيولى والصورة . بينا الثانى يضع فى منهجيته جواهر خمسة هى : الهيولىٰ والصورة والمكان والزمان والحركة[٩] .. ويقيم الرابطة الوجودية بين هذه الخمسة بسبيل لا قبلية فيه ولا بَعْدية . باعتبار أنَّ الحركة تبدّل والتبدّل مدّة ، والزمان مدّة تعدّها الحركة . فالجسم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً ومن جهة أخرى فإنَّ الكندى يحاول أنْ يوحّد بين الصورة وعنصرها بخلاف المعلم الأول الذى لَمْ يجد ـ حتى بالإضافة إلى عالمه الحسّى المتغيّر ـ وحدة عضوية للصورة مع مادتها . وهذا بحدّ ذاته يُعدّ تجاوزاً واضحاً لأفكار أرسطوطاليس ، ويعتبر من ابتكارات الكندى وأصالته رغم اتفاقه فى الأسس مع آراء المتكلمين فى الإسلام ! .. وأيّاً ما كانت براعة فيلسوفنا الكندى فى هذا المجال ، فنحن لانتفق معه فى دعاوة أنَّ مالا نهاية له لايتحقّق بالفعل ، لأنَّ الفكر الرياضى لايفترض هذا التنظير ولا يقرّه ـ وعُذْر الكندى فى رأينا هو أنّه استعان بمنهجين متباينين هما الفلسفة ، وعلم الكلام ولكنه ، فى الحق ، كان مخلصاً فى وسائله وغاياته .

٣ ـ وتمضى مع أبى يوسف ـ بعد أنْ اطلعنا على نظريته فى بناء العالم ـ نستفسر عن العِلّة لهذا الكون . فنجده يفترض عِلّتين: إحداهما قريبة والأخرى بعيدة ، الأولىٰ منهما هى الفلك الأقصىٰ، والثانية هى (الله) .. ويعود الفلك الأقصىٰ بالنسبة لله وكأنه ـ كما فى تصورنا ـ المجال المغناطيسى بالإضافة لقطب المغناطيس ، فلولا ذاك لما انجذب

إليه، ولولا هذا لما تحرّك بتّةً ! .. وفى دعوى الفيلسوف بتأثير الفلك الأقصى على العالم وأنّه العِلّة القريبة له ، ما يدفع بالباحث إلى الانبهار لموقف الكندى ، هذا الموقف الذى لَمْ يكن فى الحسبان ! . ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأى الجرئ ليقول : إنَّ كل ذلك يحدث بقدرة الله الذى منح الفلك هذه الاستطاعة فكان بموجبها علّة قريبة للكون ـ وهذا التدارك وضع الكندى فى مجال جديد آخر غير المجال الأرسطوطالى باعتبار أنَّ الله هنا عِلّة فاعلية مباشرة لهذا العالم ، بينا نجد إله المعلم الأول لا يباشر شيئاً من الأشياء بشكل فاعلى حقيقى خلا تأمله لذاته أو عشقه لها ، فكأن الإله الأرسطوطالى نرجسى الطباع ! .. على عكس إله الكندى فهو وحدوى الصورة ، ذو جبروت على كلّ شئ ، سواء كان بسبيل مباشر أو غير مباشر ، لأنَّ الفعل الحقيقى هو لله دون سائر الكائنات .

وهذا الذى قرّره الفيلسوف لايؤدى ـ كما نعتقد ـ إلى دعاوة أنَّ هناك وشائج قربىٰ بين موقف الكندى و « نظرية الفيض » وأنَّ هذا التدرج العِلى صورة ظلّية لها ! .. أقول فى دحض هذا الرأى : إنَّ الكندى يضع الإرادة أصلاً فى الفعل الإلهى ، بينا تنتفى الإرادة ـ بهذا المفهوم ـ من نظريات أصحاب الفيض .

وعند النظر إلى الأطر الفلسفية التى قدمها الكندى بخصوص علاقة الله بالعالم ، نجدها مسربلة بصيغة عقائدية عميقة . على الرغم

ممّا قدمه الفيلسوف من صور رياضية وعرفانية فى هذا التنظير مؤكداً على أنَّ الطبيعة عِلّة أولية لكل متحرك ساكن ، وأنّها هى الشئ الذى يجعل منه الله العلّة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب حركتها[١٠] فكأن الطبيعة هى الفاعل لجميع هذه التغيّرات فى عالمنا القائم ،. ولكنها تفعل كل ذلك بإذن الله وتصدر عنه بفعل إبداعى غير مسبوق لا بمادةٍ ولا بزمان !... وتلك ، لا ريب ، مفارقة واضحة بين الكندى والمعلم الأول بَلْهَ المشائية اليونانية على العموم . وليس فى هذا الحكم مايدعو إلى إجحاف أو زرايةٍ بالمعلم الأول ، لأنّنا نعتقد أنَّ المنهجية التى سلكها أرسطوطاليس لا تشوبها شائبة شين من الوجهة العلمية ، ففى بنائه المنطق الذى شاد فيه نظرية العلم ما يجعله تراثاً للعقل الإنسانى لا ينضب .. أمّاما نجده من تضارب لديه ، سواء ما كان فى نظريته عن المحرّك الأول البرئ عن المادة ، أو تمسكه بالمحركات الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين ، فلا مجال لمطعن فيه رغم ظاهرة الإشراك فى الصورة التى أراد !.
أقول : ليس فى ذلك مايضير ، لأنَّ العقل العالم المتفتح قد يخضع لبعض المتناقضات . يحدث ذلك فى كل عصر وفى كل مصر ، منذ عرفتْ الإنسانية رجالها الممتازين ـ اذكر هذا فى تعقيب ما وجدته لصديقنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى تعليقه له على أرسطوطاليس[١١] ومحاولته الجادّة فى تجريد المعلم الأول من كلّ فضل ، واعتبار مذهبه الفكرى « مفككاً ، لا يمتلك رباطاً جامعاً ،

فهو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى !. » إنَّ حكْم صديقنا الفاضل يحمل كثيراً من القسوة التى لا أجد مبرّراً لها ، سواء فى المنهج أو التنظير اللذين سلكهما أرسطوطاليس .. وأحسب أنَّ المعلم الأول لوجد فى المرحلة التى عاصرها الكندى الفيلسوف لقال أشياء كثيرة تفوق ما قاله الكندى فى عصره !.. وأيّاً ما كان ، فالأمر يحتاج إلى وقْفةٍ جديدةٍ لتقييم الطرفين الرائدين ، نرجو أن يتحقّق ذلك فى القريب العاجل من دراستنا المقارنة القابلة .

٢ مدينة متطورة فاضلة

الفارابي

٤ ـ ولنقف الآن ـ بعد وقفتنا القصيرة عن الكندى ـ مع الفارابى نتفحص رؤيته الجديدة نحو الإنسان ونظرته للبناء السياسى والاجتماعى ـ ولست أجادل فى أنّ للفيلسوف فى هذا المجال مؤشرات تقليدية وتوفيقية وتحليلية ، تصدر جميعها متلبسة روحاً عقلانية هادئة ، مشوبة بنوعٍ من الغموض أحياناً أو الاضطراب تارة . ولكنها تنحو دائماً إلى طبيعة الإخلاص فى بناء الفكر الجديد ، نازعة إلى تحقيق التعادل بين (الأصل) و (الصورة) متأثرة بالخليط الذى نقله الناقلون عن الغرب ، وبالروح العقائدى الذى تبناه الفيلسوف فى منحناه الشخصى الذى اختار .

٣٣ ـ عاصر الفارابى ـ خاصة فى بغداد ـ مرحلة سياسية عصيبة كانت تنوء بشتى الصور المأساوية المؤلمة ذات العُنف الدينى والعنصرى والطبقى ، مصحوبة بصور من القتل السياسى ذهب ضحيتها مجموعة من الناس بضمنهم بعض خلفاء بنى العباس ممّن كانت تتنازعهم الرغبات الفردية والاتجاهات المتباينة ، فكان أحدهم لا يتورع من سفك الدماء جهاراً ، أو الاستيلاء على أموال الرعية باسم الشريعة والسلطان ! بل إندفع أحدهم إلى سمل عينى قريبه من بنى العباس

تشفياً به أمام الناس . وترك أحدهم جثة الخليفة المقتدر بالله مقطوعة الرأس ، مرمية على قارعة الطريق ! ..

كل هذه الصور الشاذّة الظالمة ، مصحوبة بانحرافات كانت تعانيها الخلافة في دار السلام من جرّاء خروج جيوب متعددة على الدولة ، مثّلتْ العوامل الداخلية التي حَفزت الفيلسوف إلى التفكير فيما سيقوله عن دولته التي رسمها ، رغم أنَّ صياغاته لهذه الدولة كانت مطلقة غير محددة بنماذج أو صور واقعية لعصره . بل ساقها سوق الفنان الذي يهدف إلى قيام الصورة فحسب ، ولا يهمه أنْ يكون الأصل غير متعادلٍ ولا متوازٍ مع ضربات الريشة التي أراد ، بل يكتفي بالجدّة والسكون معاً .

ولم تكن تلك الإرهاصات العنيفة المتوقعة التي عاش خلالها الفارابي لوحدها التي أثارت في نفسه كوامن النقمة والحكمة ، بل هناك مؤشر آخر كان في تصورنا أعمق أثراً في نفس أبي نصر ، ونعني به الإسلام ذاته ، حيث وجد فارقاً واضحاً ـ في حال التطبيق ـ بين الشكل والمضمون ، بينا كانت توقعات الحكيم تسبح في أحلام من مثالية الإسلام وعدالته لم يعثر لها ، فيما أبصر ورأى ، على مجالاتٍ في الحكم الذي مارسته الدولة ، بل تباينت الغايات مع الوسائل . ومن هنا سنجده يتجه (مع تأثير العامل الخارجي) إلى فكرة (العدل والقيم) منظوراً إليهما في ضوء عصره لا في صورنا المعاصرة ـ فشتان بين تلك

وهذه ـ وانطلاقه هذا متأتٍ ، فى رأينا ، من الانحراف الدينى عن جوهر العقيدة الجديدة ، فكلاهما دفعاه إلى تبنى هذه الأفكار فى قيام الدولة (المدينة) الفاضلة ، بحيث يكون رئيسها نبياً وفيلسوفاً وإماماً .

وإذا نُظر للموضوع من بُعْدٍ اجتماعى معاصر ، أمكن القول أنَّ الفارابي كان يهدف من وراء فلسفته السياسية والاجتماعية هذه تثبيت اتجاه إيديولوجي معيّن اختاره متأثراً بأوضاع مجتمعه وظروفه الخاصة .

٥ ـ تلك عوامل داخلية ، وهناك عوامل خارجية ترتفع تأريخياً إلى ما نسميه بالمدرسة الأفلاطونية الوسيطة التى كانت معروفة فى القرن الثانى للميلاد . وكانت ذات شبهٍ بالاتجاه الارسطوطالى الذى عمَّ خلال عصر الأمبراطورية الرومانية ـ وقد وصلت مأثورات هذا العصر مترجمة إلى اللغة العربية واطلع عليها الفارابي واختار منها ما يصلح لمحاولته بعملية (توفيقية ـ تحليلية) لعب الاجتهاد الفردى دوره الكبير فيها .. ولا يمكن الإشارة إلى هذا العامل الخارجي دون ذكر ثلاثة كتبٍ لأبي نصر ، ذات أهمية واسعة فى هذا الحقل هى(١٢) .

١ ـ فلسفة أفلاطون .

٢ ـ تلخيص نواميس أفلاطون .

٣ ـ فصول منتزعة (الفصول المدنية) .

يضاف إليها كتاب رابع لابن رشد هو شرح جمهورية أفلاطون .

ولعل أكثر ما يثيره الباحثون فى هذا المجال هو إيجاد علاقة عضوية

بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة ، بحيث يندفع بعض منهم إلى المبالغة ، فيعتبر عمل أبي نصر يكاد يكون نقلاً عن كتاب الجمهورية بشكل مباشر ومتعثر(١٣) .. ولسنا ـ إزاء هذا الموقف ـ من دعاة الغُلو كي ننفي عن أبي نصر تأثره بالعوامل الخارجية خلال مرحلة النقل الحضارى ، ولكننا ، لغرض توضيح رأينا ، نضع الصورة فى إطارها المناسب لها ، دون أنْ ننحرف إلى جوانب الإفراط أو التفريط فى الحكم على أعمال الفيلسوف : فمدينة الفارابي الفاضلة أُقيمت وأنشئت فكرياً لأجل الإنسان الفرد ، فهى منذ قيامها صالحة وعادلة ، وأصحابها بالضرورة صلحاء عادلون .. بينا مدينة أفلاطون أمرها معكوس تماماً من حيث أنَّ الأفراد فيها يخضعون لتربيةٍ معينةٍ ثابتة غير متغيِّرة ، وبصلاح الأفراد تصلح المدينة ، فهى عادلة بعد التهم ـ وفرق ولا شك بين الموقفين ، لأنَّ مدينة الفارابي هنا تخضع للحركة والتصير(١٤) رغم سكون إطارها الخارجى ، والأمر مخالف فى المدينة الأفلاطونية... ولكن العنصر الجامع بين المدينتين هو أنَّ كليهما ينطلقان من موقع مثالى ـ رغم أنَّ مثالية المدينة اليونانية تفوق بكثير مثالية المدينة العربية ، بينا الالتقاء يتم على قاعدة (الوجوب) ، بمعنى ما يجب أنْ تكون عليه المدينة الفاضلة ، وهو بناء فى نظرنا فوقى فى الحالين ، يُدرك بعضه بدلالته الاجتماعية فيما هو كائن وقائم فى الحضارة التى عاصرها كل من الفيلسوفين .

مع التأكيد هنا بأننا نميل إلى انَّ محاولة الفارابي لا يمكن تقويمها

من الجهة (المثالية) أو الجهة (العملية التطبيقية) فحسب - لأنَّ طبيعة الحضارة التي نشأ أبو نصر خلالها لا تحتمل تفسيراً كهذا التفسير لأنّها قامت على أُسسٍ من نظريات الإسلاميين وفرقهم. وكانت تلك بدورها تستمد عناصر أفكارها من روح الإسلام. بما وجدتْ فيه من نزعةٍ اجتهادية وتأويلية، ولكنها رأتْ في طريق التطبيق القائم عندئذ ما يخالف هذه النزعة، كما بسطنا من قبل. فكانت سَوْرتها الذهبية تنزع دائماً إلى تثبيت العود إلى الإسلام الصحيح. سواء كان في الحكم أو الاجتماع، مستوحية في ذلك عقيدتها المذهبية لكونها هي الماصدق الذي تدور في رحابه كل طرائق الحكم. ما كان منه مثالي الاتجاه، أو مادي البناء، وتنتهي جميعها إلى عنصر واحدٍ في دعواها هو (الإسلام).

تلك في نظرنا طبيعة العصر، ومن هنا فليست المثالية أساساً رئيساً في مأثورات أبي نصر، بل إنّنا نجد أنَّ فيلسوفنا مازج بين طرفين منهما، واستهدف الوسط بينهما، تطبيقاً لقواعده الأخلاقية والسلوكية. وقد نجده يتطرف في ناحية، ويستقطب في أخرى، ولكنه في كل أولئك يستمد طبيعة الفكرة من عقيدته، وهذه سمة نطلق عليها دلالة الاجتهاد العقلي التي أمتاز بها عن غيره من فلاسفة العرب.. فاسمعه يقول: «فكما أنّه يجوز للواحد منهم على أنْ يغيّر شريعةً قد شرعها هو في وقت، إذْ رأى الأصلح تغييرها في وقتٍ آخر. كذلك الغابر الذي

يخلف الماضي له أنْ يغيّر ما قد شرعه الماضي ، لأنَّ الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر . »[١٥]

٦ - يضع الفارابي في أصوله الثابتة ، وهو يخطط نظرياً لمدينته الفاضلة ، ضرورة الاجتماع أولاً بغية التعاون والعمل على تحقيق الحاجات التي تفتقر إليها الجماعة وضرورة الناموس أو التشريع الموحى به ، كي يقود الجماعة إلى الصراط السوي ، ويحقّق فضيلة العدالة . فالتعادل بين الطرفين لازم ، للوصول إلى المجتمع الفاضل في الملّة الفاضلة ... والنظام في المدينة أساس رئيسي ، حيث يتدرج على شكل جدلٍ صاعد يتطلع فيه الأسفل إلى الأعلى ، محاكياً إياه في أسمى صور العالم العلوي ، كي يحدّد مركزه الذي من أجله وجد هذا التنسيق وهذا النظام . وليس في إمكان إنسان هذه المدينة أنْ يمكث فيها عضواً مشلول الحركة لا يعمل ولا يجد ، بل ينبغي عليه - في طبيعة النظام - أنْ يحقّق وجوده من خلال ما يقدمه للمدينة ولرئيسها الذي يمثّل قمة الهرم فيها . لأنّه قد استكمل « فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل » وله من متخيلته ما يستوعب به جميع أفراد مدينته الكبرى ، بحيث هي الأخرى بلغتْ غاية الكمال .

وهدف الرئيس هو أنْ تشمل السعادة كل فردٍ من أفراد هذه المدينة الفاضلة ، سواء كانت هذه السعادات تخضع للكم أو الكيف على حدّ سواء . وسبيل الوصول إليها هي (المعرفة) ، لأنّها الطريق الذي يؤدي إلى التعرّف على النظام الكوني العام .

ومحصّلة الاجتماع فى المدينة هذه هى قيام الصداقة بين أعضائها . فتولد فيهم عندئذ ينابيع المحبة . وتقودهم إلى السعادة الحقّة التى يبحثون عنها . وستكون المدينة خالية من الشرور والآثام ومن العبودية . حيث ستسودها الوحدة العالمية ، وتعلوها حركة العقل الدائب العامل لصالح الجماعة قاطبة .. وبذلك يضع الفارابى أوّل خطوةٍ تقدميةٍ فى عصره ، مؤكداً أنَّ هذا الترابط الاجتماعى فطرى فى الأفراد . لأنّهم يحتاجون إليه فيما بينهم كى يحصل لهم الكمال الذى لأجله جُعلت الفطرة طبيعية فى الأفراد ! ..

أمّا الأنواع الأخرى فمرفوضة ومفروضة معاً : أمّا كونها مرفوضة فذلك لبعدها عن فكرة التعاون الاجتماعى العادل . وأمّا كونها مفروضة فلأنَّ المجتمعات القائمة لا تخلو من الانحراف والالتواء .. وكنتيجةٍ لهذا ، تظهر تلك الأصناف والفئات من المجتمعات الضّالة والمضلة ، فتكون كأنها مفروضة بحكم طبيعتها المنحرفة ... والأمثلة على ذلك هو زعْم الزاعمين بأنَّ الاجتماع الإنسانى يحدث بأسباب منها النفعية المستغلة ، ومنها القوّة والقهْر ، ومنها صلات الرحم والقربى ، ومنها التصاهر أو التعاهد أو التحالف ، ومنها المشاركة باللسان والتجاور فى السكن ، أو التشابه بالخُلق والشيم الطبيعية[16] .. وجميعها ــ فى رأى الفيلسوف ــ لا تؤدى فى حقيقتها إلى الاجتماع المقصود ، لأنها مفتقرة إلى طبيعة العَدْل الذى يمتاز به مجتمع المدينة الفاضلة . ذلك المجتمع الذى يضم الإنسانية جمعاء ، محقّقاً فكرة الدولة العالمية التى

تمسك بها الفارابي ، منطلقاً في بنياته الأولى من روح الإسلام بالذات ، لأنَّ الإسلام ، كدين سماوى ، لا حدود جغرافية له ، وإنّما هو للمعمورة جميعاً ـ ومن هنا فإنَّ المدينة الفاضلة ينبغى أنْ تسود العالم تحقيقاً لفكرة الإسلام فى الشكل والمضمون ..

وأيّاً ماكان ، فإنَّ هذه المدينة تكون أشبه ما تكون ، بالبدن الإنسانى الذى يتمتع بالصحة والسلامة ، وتعمل جميع أجهزته عملاً دائبا وهادفاً للحفاظ عليه .. والمفارقة بين البدن ومجتمع المدينة الفاضلة ، أنَّ الأول أفعاله طبيعية ، أمّا أفعال مجتمع المدينة فإرادية من حيث أنَّ « المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أنَّ البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوىٰ ، وفيها عضوٌ واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحدٍ منها جُعلتْ فيه بالطبع قوّة يفعل بما فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس .. ثم هكذا إلى أنْ تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا يرأس أصلاً .. وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفِطرَ متفاضلة الهيئات[17] .

والفارابي فى نظرته هذه يتبنى موقفاً طبقياً واضحاً ، يتصف بالتنظيم الصاعد عموداً لا بالترتيب الأفقى . ومنطلق الفيلسوف فى موقفه هذا مؤشر لطبيعة عصره .

٧ ـ ثم يأتى دور تحديد أجزاء المدينة حيث تتوزعه فئات خمس

من الناس حصرها الفيلسوف على الوجه التالى :

(أ) الأفاضل ، وهم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء فى الأمور المهمة .

(ب) حملة الدين وذوو الألسنة ، وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتّاب ، ومَنْ يجرى مجراهم وكان فى عدادهم .

(جـ) المقدرون ، وهم الحسَبَة والمهندسون والأطباء والمنجمون . ومَنْ يجرى مجراهم .

(د) المجاهدون ، وهم المقاتلة والحفظة ومَنْ عُدَّ منهم .

(هـ) وأخيراً الماليون ، وهم مكتسبو الأموال فى المدينة . مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومَنْ جرىٰ مجراهم .

ولستُ مبالاً إلى أنَّ هذا الرأى فى أجزاء المدينة وتقسيم طبقاتها هو مأثورات الإسلام على الفارابى ـ بل هو أقرب إلى روح الأفلاطونيات الوسطىٰ ..

أمّا رؤساء هذه المدينة ومديروها فهم أربعة أصنافٍ أيضاً رسنشير إليهم عند الكلام على صفات رئيس المدينة .. وفى كلّ جزءٍ من أجزاء المدينة يوجد رئيس لا رئيس فوقه من أهل تلك الطائفة . وفيه مَنْ هو رئيس لمَنْ دونه ومرؤوس لمَنْ فوقه .

وتتناسق الأعمال فى المدينة تناسقاً عملياً جاداً ، بحيث يقاس العمل

بغايته ونفعه . وصفة التعقل فى صاحبه وإتقانه لصنعته . ويأتلف أعضاؤها تآلفاً تاماً يرتبط بروابط المحبة والعدل وأفعال الخير ، وتجتمع كلّها لتحقيق فعل الفضيلة الذى يهدف إلى معرفة الإنسان والعالم وعلاقته بالموجود الأول . ومتى اتفقتْ آراء أهل المدينة حول هذه الأمور حقّقتْ المدينة سعادتها المطلوبة ! .. وأهم صفة من تلك الصفات هى (العدل) ـ حيث تقسم خيرات المدينة المشتركة على جميع أهلها ، والمقصود عند الفيلسوف بالخيرات هى السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الأمور الأخرى ـ شبية بما قاله أفلاطون فى كتاب النواميس ... ومن ثمّة فإنَّ لكل عضوٍ فى المدينة نصيباً يناله حسب استئهاله ، والنقص والزيادة فى هذا النصيب جور وخروجٌ على العدل : أمّا النقص فجور على صاحب الحق ، وأمّا الزيادة فجور على أهل المدينة أنفسهم ! ..

وينبغى على كل فردٍ أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها . وتكون هذه الصناعة إمّا فى صنف الخدمات العامة ، أو فى فئة مرتبة الرئاسة . ولا يُسمح بمزاولة أكثر من عمل واحد . لأنَّ فى تعدّد الأعمال ضرراً إجتماعياً يضعف طبيعة الاختصاص فى الصناعة الواحدة ، ويؤدى إلى سوء الاختيار مع فقدان الوقت المخَصّص للعمل الواحد على حساب العمل الآخر . ويستحسن أن لا يُترك فى المدينة مَنْ لا يمكنه بوجهٍ مّا أنْ يقوم بشىء من الأعمال النافعة فيها .

وفى الصورة التى يقدمها الفيلسوف هنا مؤشرات نحو التأكيد على

الاختصاص وأهميته وهو أمر يلتزمه الباحثون فى العصر الحديث ــ بالإضافة إلى ذلك أنَّ مدينته تبدو كأنها خالية فى العاطلين والاتكالين . وهى أكثر إنسانية من المدينة الأفلاطونية التى تتصف بالقَسْوة والشدّة نحو هؤلاء البائسين ! ..

أمّا إذا بحثنا عن أموال المدينة فهى معدّة أصلاً للطوائف الذين ليس من شأنهم أن يكسبوا مالاً ، كحملة الدين والكُتّاب والأطباء وذويهم ، وذلك لأهمية هذه الفئات فى نظر الفارابى .

ومن طريف ما يقرّره الفيلسوف فى مجال طبيعة المدينة الاجتماعية ، هو أنَّ المساكن المنيعة والقلاع الحصينة تولّد فى الإنسان ملكات الجبْن والخوف والأمان ــ على خلاف ما نجد عليه أصحاب بيوت الشعر أو الجلد أو الصحارىٰ ... فكأن من أسباب الخور والضعف فى رأى أبى نصر السكن الرفيع العماد . لذا وجب على (مدبّر المدينة) أنْ يراقب أمر السكنة والساكنين معاً ! ! ..

والطريف الآخر أنَّ لحكيم يحدّد طبيعة المنزل اجتماعياً فيحصرها فى أربعة حدود : زوج وزوجة ، ومولى وعبد ، ووالد وولد ، وقُنْية ومقتنى .. والذى يدير هذه جميعها هو رب المنزل الذى منزلته منه منزلة مدبّر المدينة ذاتها ، من حيث إنَّ « المدينة والمنزل قياس كل واحد منهما قياس بدن الإنسان .. فإنَّ الرأس والصدر والبطن والظهر واليدين والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة[١٨] » .

وتتفاضل المدينة فى الخدمة الاجتماعية والرئاسة طبقاً لما فُطِر عليه أصحابها من آداب وأعرافٍ ـ والرئيس هو الذى يرتّب هذا التفاضل حسب استئهال كل واحدٍ لرتبته ، سواء كانت رتبته محسوبة على الخدمة الاجتماعية أو فى نطاق رئاسة الدولة[19] ... والفارابى يقدّم هنا صورة ظليّة لما نسميه فى العصر الحاضر القدرات والمواهب واختلاف الأفراد فيها . وضرورة توجيه هؤلاء إلى مواهبهم التى تؤدى إلى الإنتاج الأحسن للمدينة ومجتمعها .

٨ ـ وعَوْدٌ على بَدْء إلى الحديث عن رئيس هذه المدينة ومدبّرها ومسيّر دفتها والنموذج الأول لها ـ حيث نجد أنَّ الفيلسوف يضع دلالتين أساسيتين لهذا الغرض ، هما : أن يُفطر على الرئاسة بالطبع فيكون مُعَدّاً لها أولاً ، وأنْ يكون بهيئته وملكته الإرادية قادراً عليها ثانياً . وبهذا يستكمل (هذا الرئيس) كل صفات الإنسان الحق ، فيصير عقلاً ومعقولاً بالفعل ـ وتعود نفسه تستقى فعلها من العقل الفعّال ، مع قدرة لسانية لديه على جودة التخيل وحسن الإرشاد إلى بلوغ الغاية والسعادة ، تواكبها قوة بدنية للقيام بكل تلك الأعمال ! . فهذا ـ كما يقول الفارابى ـ « هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلا . وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها[20] » ـ ويغرق الفارابى هنا فى خياله المثالى بما يبعده عن واقعية أفلاطون فى رئيسه الفيلسوف ! .. ولعل للفارابى عذره ، لأنّه استقى الموقف من عقيدته

وميله إلى فكرة العصمة الفردية في غير الأنبياء والرسل من بني البشر.

ويشترط الفيلسوف، بالإضافة إلى ماتقدم، صفات أخرى تبلغ اثنتي عشرة صفة يجب أن يفطر عليها الرئيس الأول بالطبع[٢١] وست أخرى لمن هو دون الحد الأعلى هذه الصفات. أي لمن سيكون رئيسا ثانيا. ومن لم تجتمع لديه هذه الست كاملة كان رئيسا ثالثا. وإن تفرقت هذه الصفات بين أكثر من واحد كان أولئك هم رؤساء المدينة الفاضلة مجتمعين ـ يمثلون الحد الرابع من الرئاسة. فرئاسة المدينة إذن تكون على أربعة أصناف كما ذكرنا.

أمّا صفات الرئيس الأعلى فتقوم على الأسس التي نقتبسها في أدناه نصّاً كما أوردها الفارابي في كتابه مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. حيث يقول[٢٢]:

١ ـ «أنْ يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن يكون بها، ومتى همَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به، فأتى عليه بسهولة.

٢ ـ أنْ يكون بالطبع جيّد الفهم والتصوّر لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣ ـ أنْ يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولمايراه ولما يسمعه ولما يدركه، وبالجملة لايكاد ينساه.

٤ ـ أنْ يكون جيّد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنىٰ دليل فطن له على الجهة التى دلَّ عليها الدليل .

٥ ـ أنْ يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانه كل مايضمره إبانة تامّة .

٦ ـ أنْ يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعلّم ، ولا يؤذيه الكدّ الذى ينال منه .

٧ ـ أن يكون بالطبع غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، ومبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

٨ ـ أنْ يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ ـ أن يكون كبير النفس ، محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

١٠ ـ أنّ يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده .

١١ ـ أنْ يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما . يعطى النصفَة من أهله ومن غيره ويحثّ (عليها) . ويؤتى لمَنْ حلّ به الجور مؤاتياً لكل مايراه حسناً وجميلاً . (و) أنْ يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولاجموحاً ولا لجوجاً إذا دُعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعى إلى الجور وإلى القبيح فى الجملة .

١٢ ـ أنْ يكون قويّ العزيمة على الشئ الذى يرىٰ أنّه ينبغى أنْ يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

تلك هى جماع ما أراده الفارابى الفيلسوف من صفات لرئيس المدينة المطلق وإمامها العادل ـ ولقد شعر ، وهو يضع هذه الصفات ، أنه من العسير أنْ تتوافر فى إنسان واحد كل تلك المميّزات « ولذلك لا يوجد مَنْ فُطر على هذه الفطرة إلاّ الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس !.. »

٩ ـ سؤال يرد على الخاطر فى هذا المجال ، فحواه مدىٰ الأثر الذى تركه أفلاطون على الفارابى فى صفات رئيس المدينة ؟.. نحن لا نشك ، بَدْءاً ، من أنَّ الفيلسوف المسلم اطلع على مأثور صاحب الأكاديمية فى وصفه لخصال الفيلسوف الحق ، ولكننا لا نجد مبرّراً للقول بأنَّ ماذكره الفارابى من هذه الخصال هو نقلٌ مباشر عن أفلاطون[٢٣] . لأنَّ فى غضون هذه الصفات تأثرات واضحة بالرواقية من جهة ، ووشائج بيّنة لصفات الإمام عند الشيعة من جهة أخرى ، يضاف إليها اجتهاد نظرى بحت يصوغه الفارابى اختراعاً من ملابسات عصره . ومن ثمّة فإنَّ الفارابى يصنع أساساً أصيلاً لرئيس المدينة الفاضلة وهو كونه أنْ يُفطر بالطبع على اثنتى عشرة خصلة ـ كما بسطنا من قبل ـ بينا يربط أفلاطون بعض تلك الخصال بِعشق المعرفة التى ينزع صاحبها بطبيعته إلى البحث

عن الحقيقة .. وفرقٌ بين أنْ يُفطر المرء عليها بالطبع ، وبين النزوع ـ مجرد النزوع إليها !..

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة إنسانٌ اكتسب المعرفة عن دَرَبَةٍ ودراسة وطول أناة ، بينا رئيس مدينة الفارابي لا يكون كذلك لأنَّ معرفته قائمة على الحَدْس والإلهام ، ولا يختار من قبل أهل المدينة ، باعتبار أنّه هو (مختارٌ) بطبعه الذى فُطر عليه ، ومنصوص عليه من قبل الناموس . فلا مجال للقول إذن بأنَّ الفارابي أبعد فكرة الانتخاب ، لأنّها غير واردةٍ فى منهجه أصلاً !..

وأيّاً ما كان ، فالتخطيط الذى رسمه الفارابي للمدينة الفاضلة أقل طوبائية ممّا فعله أفلاطون فى عصره ، إذا قيس الأمر إلى فكرة التطبيق ـ بل إنّنا نجد فى الفارابي وشائج قربىٰ مع نظريات الإسلام فى الحكم ، رغم حدّة نزوعه نحو مواقع التفويض الإلٰهى فى التنظيم والتنسيق ، مصحوباً بدلالة الالتزام بالفطرية والعصمة معاً ، ولكنه بقى عند حدوده تلك لَمْ يتخطها قيد أنْملة ، ومن هنا كان الموقف نظرياً ، فَفقد بسبب هذه الصفة عنصر الاستمرار .. ويرجع بعض الباحثين ذلك إلى عوامل الانحراف الذى لحق التعليم والنصوص وأدّىٰ فى النهاية إلى الخروج على الأصول الملزمة للدين الجديد

والذى أريد قوله هنا : إنّنى أخالف أولئك الذين يحاولون دفع

الفارابي إلى ساحة الخيال المحض فى بنائه لمدينته الفاضلة بغية وضعه وأفلاطون فى عربة واحدة تتجاوز فى خيالها مفاوز الليل والنهار !.. فليس الفارابي كذلك ، رغم الصور النظرية التى أوضحناها سابقاً .

* * *

١٠ ـ تلك هى نظرية الفارابي فى المدينة الفاضلة . تُرىٰ ماهى صور التقابل لهذه المدينة ؟ .. إنّه ممّا يلفت النظر حقاً ما نجد عليه الفيلسوف فى هذا التخطيط المعاكس . حيث تستوى لديه الصورة الخارجية والداخلية ، فيسحب من الزمن القديم سمات لحكومات غريبة عنا يجعلها متقابلة لما أراده فى بناء المدينة الفاضلة ... على الرغم من أنَّ كثيراً ممّا نلحظه فى محاولاته تلك يصبغ بصبغة جديدة أحياناً . وأحياناً نجده متأثرا بتيار العصر الذى عاناه . ومن هنا فنحن أكثر ميلاً إلى اعتبار صور المدن المضادة عند الفيلسوف أقرب واقعية فى التخطيط ممّا هى عليه فى مدينته الفاضلة.. وأيّا ماكان، فإنّ منابعها الدقيقة هذه تبقىٰ غير واضحة المعالم ، بحيث يتيسر إرجاعها إلى أفلاطون أو غيره ـ فهى فى تصورنا خليط غربى وشرقى معاً ، برع الفارابي فى صوغه هذه الصياغة التى نسّقها وحدّدها وكثّفها وأرسلها بشكلها النظرى . دون وسائل للإيضاح أو بينات للوقائع وصورها . أو إثباتات لطرائق هذا الحكم أو ذاك . متناسياً ـ عن اختيار ـ إعطاء مؤشراتها ودلائلها الثبوتية فى عصر من العصور أو مكان ماعلى وجه هذه الأرض !... وقد تكون هى متحققة فى كل زمان وفى كل مكان !..

يرىٰ الأستاذ روجيه أرنالديز[٢٤] « إنّ الفارابي الفيلسوف المسلم قد فكر هنا (وهو يخطط لنظامه هذا) بالمعارك العنيفة التى أثار غبارها الأمويون وأنصارهم ، حين اتهموا أثناء تسنمهم الخلافة بالفسوق من جانب أتقياء المؤمنين » ـ ولانجد مايقف حائلاً دون اجتهاد المستشرق المذكور ، ولكننا نضيف إلى ذلك أنّ الفارابي استوحىٰ أيضاً طبيعة عصره بالذات الذى عاناه فى دار السلام ، وقد أشرنا إليه سابقاً ـ ولعل هذا يبدو واضحاً حين نعلم أنّ البرنامج الزمنى الذى أتمّ فيه فصول وأبواب كتابه (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)[٢٥] لا يتعدىٰ العقد الأخير من حياته ، حيث بدأه فى بغداد قبل مغادرته إياها ، ثم أتمه فى دمشق عام ٣٣١ للهجرة ، وثبت الأبواب بعد ذلك ، وفى عام ٣٣٧ للهجرة أكمل الفصول ..

وعلى الرغم من الكشف الذى قدمه الفيلسوف عن هذه المدن الخارجة على الفضيلة ، فإنّنا لا نجد علاجاً إيجابياً لانحرافها سوى العود ثانية إلى التمسك بالنظريات دون الواقع القائم !..

١١ ـ لستُ أجادل هنا فى أنْ يكون الفارابي حالماً تارة وواقعياً تارة أخرى ـ ولكن الحقيقة تقودنا ، من خلال كتبه ، إلى وصف بارع ودقيق لهذه المدن المضادة ، استوحىٰ فيه عناصر اجتماعية ونفسية وخُلقية ودينية وبيئية ، لَمْ يتيسر له التمييز فيها بين أمرين : الأول ـ الطريقة الوصفية لطبيعة المجتمع .. والثانى ـ المؤسسة الاجتماعية التى

ينهض عليها المجتمع. بل ساقها جميعها بعضاً واحدة كي يظهرها لنا على سوءآتها ونواقصها في تحليل نظري لأوضاعها التي تسير عليها. وبتلخيص مبتسر يفتقر أحياناً إلى الإيضاح والتبرير.... ومهما كان. فإنَّ عمله هذا لا يخلو من ريادة انفرد بها عن غيره من الحكماء.

وفي فحصٍ تنظيري لموقفه. نجده قد حصر هذه المدن. بشكل عام. في أربع مجموعات:

(أ) المدن الجاهلة. ووضع تحتها مثيلاتها محدّداً إياها بستة (والمقصود بالمدينة أو المدن الدولة اصطلاحاً) ـ كما يلي:

١ ـ المدينة الضرورية.

٢ ـ مدينة النذالة.

٣ ـ مدينة الخسّة أو الشقوة.

٤ ـ مدينة الكرامة.

٥ ـ مدينة التغلّب.

٦ ـ المدينة الجماعية (أو الفوضوية)

(ب) المدينة الفاسقة.

(جـ) المدينة المبدلة.

(د) المدينة الضّالة.

وقدّم الفيلسوف فى الحديث عن تلك الدولة أو المدن فذلكة قصيرة تصف لنا جماعة من البشر لا يمكن وضعها ـ فى تصوره النظرى ـ تحت فئة من تلك الفئات التى أشرنا إليها فى أعلاه ، لأنها أخسّ من جميعها . فإعتبرها بهيمية بطبعها . فهى ليست (مدينة) إطلاقاً تشبه من جهة الوحوش والبهائم . وتتسافد تسافد الحيوان الأعجم ، وتفترق فى طرق عيشها . فبعضها يسكن البرارى والقفار ، وبعضها يأنس إلى مجاورة المدن » وهؤلاء ينبغى أنْ يجروا مجرىٰ البهائم : فَمنْ كان منهم إنْسيّاً وانتفُع به فى شىء من المدن تُرك واستُعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة . ومَنْ كان منهم لا يُنتفَع به ، أو كان ضاراً عُمِل به مايُعمل بسائر الحيوانات الضارّة . وكذلك ينبغى أنْ يُعمل بمَنْ اتّفق أنْ يكون من أولاد أهل المدن بهيميا »[٢٦] .

هذه صورة واحدة قبستها للقارئ ممّا قاله الفيلسوف فى فذلكته .. أمّا التخطيط فنبدأ معه فى « المدينة الجاهلة » ورواضعها :

ومفهوم المدينة الجاهلة عنده يقوم على دلالة التعدّد لا الإنفراد ، من حيث أنّه استعمل هذا الاصطلاح وأراد به مجموعة المدن التى أشرنا إليها سابقاً . ثم استقىٰ نتائج تلك ليعبّر عن مكنون مايقصده بالجهل تعبيراً حدّده أصلاً بأنّه فقدان السعادة وعدم معرفتها من قبل هذه المدينة . وذهابها إلى أنّها هى « سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات . منطلقاً إنسانها نحو هواه مكرّماً ومعظماً . »[٢٧]

وأهل هذه المدينة ورواضعها مدينون باعتبار مايُصطلح عليهم من لفظ (المدينة) وإضافتها ـ ومن رواضعها المدينة الضرورية ، ويقصد بها مجتمع القناعة والتفريط بما هو ضروري وواجب لتسيير أود الحياة الضرورية من مأكل ومشرب ومسكن ومنكح ، والتعاون على تحقيق هذا النمط من العيش ، وبطرق مختلفة ، سواء ماكان على سبيل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصيّة ، أو بوسائل أخرى ، أو بواحدة منها .. وخير أفراد هذا المجتمع مَنْ كان « أجودهم احتيالاً وتدبيراً وتأتياً فيما يصل به إلى الضرورى من الوجوه التى بها مكاسب أهل المدينة . »[٢٨]

ومن روَاضع هذه المدينة الجاهلة أيضاً « مدينة النذالة » ـ وهى مجتمع الإفراط والاستكثار من الثروة واليسار ، بما يفوق حاجة المدينة وأفرادها ، بل حباً فى اكتناز الدرهم والدينار « وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً فى بلوغ اليسار ... واليسار ينال من جميع الجهات التى فيها يمكن أنْ ينال الضرورى ، وهى الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصيّة ، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك . »[٢٩]

وإنّه ليجمّخ بى الخيال فأتصور أنّ الفارابى يقصد من تكرار لفظ (اللصوصيّة فى النصّين السابقين عملية الغزو التى عُرفتْ بها القبائل الآبدة !. وكأنّ الحكيم يحاول أنْ يعطى لنا عينات من تاريخنا القديم

استقى أصولها من مسموع أو منقول ، صاغة هو بلغته الفلسفية وخياله الغارب ممتزجاً بما ثوراته الفكرية عن حضارة اليونان والرومان ..

ونعود إلى الحديث عن راضعة أخرى هي « مدينة الخسّة » ـ حيث تمثّل مجتمع اللذائذ الحسّية بما يتفق من « المشروب والمأكول والمنكوح » وبما يثير التخيّل من اللعب والهزْل أو هما معاً جميعاً .. واللّذة في هذه المدينة لأجل اللّذة ، ومن هنا فهي في نظر أهل الجاهلية « المدينة السعيدة » لأنّها تحقّق للفرد غبطته بما تواتيه من أسباب اللعب والملذات ..

والرابعة من تلك الرواضع هي « مدينة الكرامة » ـ وهدفها الحفاظ والعمل على كرامتها بين المجتمعات ، وظهورها بمظهر البهاء والكبرياء فيما بين أفرادها ، أو بين الأمم الأخرى . ومظهرها مظهر الكرامة ، ولكنها تستهدف في حقيقتها المنافع الشخصية . فكل فرد منهم يكرّم الآخرين حسب استئهالاتهم الجاهلية ومنها اليسار ومؤاتاة أسباب اللّذة واللعب وبلوغ الضروري في أقصى طرفيه .. وتأخذ السطوة والغلبة جانباً كبيراً من المدينة ، بحيث أنَّ صاحبها لايُنال بمكروه ، وينال هو غيره بالمكروه متى أراد . وتعتبر هذه الحال من أحوال الغبطة عندهم ـ و « الأفضل في هذا الباب يكرّم أكثر » .. وكذلك يلعب الحسب والنسب دورين مهمين ، لأنَّ « الحسب عندهم ... أنْ يكون آباؤه وأجداده إما موسرين ، وإما أنْ تكون

اللّذة وأسبابها واتهم كثيراً . وإما أنْ يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة[٣٠] » ـ ومَنْ لم يكن له من حسبه أو يساره ما يؤهله لنيل الكرامة . فهو بعيد عن مراكز الرئاسات والكرامات ! . وأفضل الرؤساء فى تلك المدينة أولئك الذين « ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار . أو ينيلهم اللّذات ولا يطلب اللّذات . بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل . » وقد يحل الرئيس منهم على المال فينفقه حاسباً أنَّ ذلك هو الكرم والحرية ـ أو قد يستولى على أموال خارج مدينته كى ينال بها الكرامة والمنفعة فى مدينته .

ويميل الفيلسوف إلى اعتبار هذه المدينة تشبه من وجه المدينة الفاضلة خاصة إذا كان هدف الكرامات ومراتب الناس ينحو نحو الأنفع فالأنفع . ومن هنا فهى أفضل مدن أهل الجاهلية . ولكن إذا بالغ ناسها فى محبة الكرامة أصبحت مدينة الجبارين . ثم تنتقل إلى مدينة التغلّب .

تُرى ماهى مدينة التغلّب ؟.. هى فى حقيقتها مدينة القاهرين الذين لا يقهرون ، ولذّتهم القصوىٰ هى (الغلَبة) التى ينالونها بالنسبة للمغلوبين ، وتتفاوت عندهم الغلبة فى الهدف والغاية . فتارة تكون حباً فى سفك الدماء ، وتارة رغبة فى اقتناء المال . وأخرى استعباداً للآخرين من بنى البشر . ويترتب مجتمعهم حسب اختلاف التفاوت عندهم فى تحقيق القهر والغلبة والإذلال « حتى أنَّ الواحد من المحبين

للغلَبة والقهر متى كانت له همّة أو هوىً من شئ ما ، ثم نال ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك ، لم يأخذه ولم يلتفت إليه . »(٣١)

وتتحقّق هذه الغلَبة لديهم إما بطريق المخاتلة أو المجاهرة . ولا يؤخذ المغلوب غيلة ، لأنَّ ذلك فى عرفهم لاينتهى إلى القهر أو الاستيلاء المطلوبين لأجل الغلَبة ذاتها . وكأنهم يؤكدون فكرة (المواجهة) التى لاتضرب من خلف ولا تجهز على ضعيف ولا تسلب مغلوباً . ولكنها فى الوقت ذاته تثبت المقولة المعروفة : أنصر أخاكَ ظالماً أو مظلوماً !..

وآخر هذه الرواضع بالنسبة للمدينة الجاهلة هى « المدينة الجماعية » ـ والمقصود بها أنْ يكون أهلها أحراراً بلا إلزام ، يعمل كلّ واحدٍ منهم حسب هواه ، لا يمنعه مانعٌ من خُلقٍ أو عرفٍ أو دين ، فهى بالأحرى مجتمع الفوضوية ! . وتكون شريعتهم « أنْ لا فضل لإنسان على إنسان فى شئ أصلاً » ـ وبهذا تعّددت أصولهم وطوائفهم بما هو متشابه وبما هو متباين ، فيجتمع فى هذه المدينة ما كان متفرقاً فى المدن الأخرى ، سواء ما كان خسيساً أو شريفاً « وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم فى الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس . »

ومدينة كهذه يحبها النازحون ، لأنها تكون موطناً لتحقيق شهواتهم وهواهم ، فيكثر سكانها بحيث يصعب تمايز الغريب من القاطن . ويظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء من كل ضْربٍ ومن كل نوع . فهى جامعة لصور من الخير والشر معاً !.. ويؤدى الإنطلاق الحرّ بين

قاطنيها إلى أنْ تكون رئاسات مدنها تُشترىٰ بالمال . لأن ليس هناك مَنْ هو أولىٰ بالرئاسة من بعض ... ويتميّز رئيسها بجودة الروية وحسن الاحتيال مع قدرةٍ على تحقيق مآرب وشهوات أهل المدينة وسكانها ـ وإنْ حدث أنْ تولىٰ الرئاسة إنسانٌ فاضلٌ اتفاقاً . فتكون نهايته إمّا الخلْع أو القتل أو النزاع معه باستمرار . ولا تدوم رئاسة فى هذه المدينة الفوضوية . إلاّ لأولئك الذين غلبتْ شهواتُهم قواهم الناطقة . ويضرب الفارابى مثلاً على هذا فيقول : كما « يُرىٰ ذلك فى أشراف أهل البرارى من التُرك والعرب !. »[٣٢]

تلك هى المدينة الجاهلة ورواضعها . أو جزنا رأى الفيلسوف فيها مستوحين موقفه من مأثوراته الفكرية فى هذا السبيل ..

وعَوْدٌ مرّة أخرى إلى مدنه المضادّة ـ فأولها المدينة الفاسقة التى يمثلها مجتمع الانحراف الذى يعلم الحق ويعرف موضعه ولكنه يحيد دونه ويبتعد عنه .. وجماعة هذه المدينة تعرف من الناحية النظرية آراء أهل المدينة الفاضلة . ولكنها لاتطبقها عملياً ، ولذا فأهل هذه المدينة لاينالون السعادة أصلاً !.

وتلى هذه المدينة ، المدينة المبدّلة التى انحرفتْ بعد إيمان . وضلّتْ بعد يقين . فأصبحت أفعالها مخالفة لأفعال المدينة الفاضلة وخارجه عليها .

أمّا المدينة الضّالة فأساس ضلالها تصوّر رئيسها الأول أنّه يُوحىٰ

إليه . فيخدع مجتمعه بأقوال وخيالات بعيدة عن الحقيقة . رغم أنَّ أهل المدينة يعتقدون بالله وبالعقول المفارقة وبالعقل الفعّال . ولكن اعتقادهم ذاك فاسد ومنحرف وضال .

ومن طريف مايضيفه الفارابي إلى هذه الصور المضادة للمدينة الفاضلة حديثه عن (النوابت) ـ أى الأشواك والحشائش الضارة التى تظهر فى المدينة الفاضلة ـ ويقصد بذلك الناس الذين يضلعون دون مثالية الآراء التى تبناها فى تخطيطه العام لدولته العالمية .. ومن هذه النوابت أولئك الذين يصطادون المنافع والمكاسب لأنفسهم متظاهرين بالتقوىٰ والفعل الفاضل . وهم فى الحقيقة متقنصين فحسب ! . ومنهم أيضاً المرقة . من الخارجين على الناموس الذين يحرفون الكلِم عن مواضعه فيتنكرون لأقوال واضع السُّنة . وسبب تحريفهم هذا هو سوء فهمهم وبلادة طبعهم وانغماسهم فى الضّلال ... وفئة أخرى تتخيّل تلك الأمور فتزيّفها عند أنفسها وعند الآخرين . فيؤدى بها هذا إلى الحيرة . ومن ثمّة فإنّها لا ترى فيما يُدرك شئٌ صادقٌ أصلاً . وهؤلاء هم الأغمار الجهلة .

ومااللذى ينبغى أنْ يفعله رئيس المدينة الفاضلة إزاء هذه النوابت التى تتطفل على مجتمعه ذاك ؟... واجبه ـ كما يرى الحكيم ـ هو « إشغالهم . وعلاج كل صنفٍ منهم بما يصلحه خاصة . إما باخراجٍ من المدينة أو بعقوبةٍ أو بحبس أو بتصرفٍ فى بعض الأعمال وإنْ لم يسعوا له . »

٤١ ـ وأخيراً ، أليس فيما قرّره الفيلسوف عن المدن المضادّة ما يجلو لنا ، وبشكلٍ ما ، ذلك الضباب الذى اكتنف بعض الدراسات عنه حين ادّعىٰ أصحابها بأنَّ الفارابى كان إمّعة لأفلاطون ، يحذو نحوه حذو النعل بالنعل ؟!.. وقد تبين لنا مدىٰ المطابقة والمفارقة بينه وبين فيلسوف اليونان ، سواء فى المنهج أو فى المضمون ـ وتلك وحدها سمة تضاف إلى العمق التاريخى المأثورات أبى نصر فى تراثنا العربى الخالد .

٣ تلفيق وتوفيق وتوثيق

إخوان الصفا

١٢ ـ أجلْ ، تلفيقٌ وتوفيقٌ وتوثيقٌ ـ تلك هى الصفات الكبرى التى تميّزتْ بها جماعة إخوان الصفاء ، حيث تسنىٰ لأفكارهم الفلسفية التى حملوها ودافعوا عنها ، أن تلعب دورها الواسع على الساحة الإسلامية ، وبوسائل متعددة جعلتها متباينة الأوجه ومتشعبة المشارب . فكانت حقاً ، كما قلنا ، مدرسة تلفيق وتوفيقٍ وتوثيق !..

وليس من اليسير أنْ يحدّد الباحث موقفه المنهجى من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وعقيدتهم الفكرية والمذهبية ، لأنَّ أهمّ مايحيره إيمانهم المزدوج ، حيث يذهبون إلى أن للأشياء ظاهراً غير باطنها ، ممّا يدفع بهم نحو السّرية والكتمان ـ وهما أمران لايسهل كشفهما كشفاً يقينياً .. ومن هنا سيكون بحثنا هذا تخطيطاً لدراسة موسعة فى المستقبل القريب بعون الله .

وأيّاً ما كان ، فالتاريخ حدّد ظهورهم ، كمدرسة فكرية ، فى النصف الأول من القرن الرابع للهجرة ، أى حوالى عام ٣٣٤ ـ حيث كانت الدولة القائمة يومذاك تعانى أزمات حادّة من الضعف وسوء التدبير وقلّة العون ، ممّا اضطرت ، على أثر ذلك ، أنْ تخضع للانقسام فتوزعتْ قواها فى إمارات متباعدة يضمها معنوياً إسم خليفة بغداد

فحسب !.. وأدّتْ هذه الحال إلى قيام نوع من التناحر السياسى بين الفئات الطامعة فى الحكم ، انتهى ، فى آخر المطاف ، إلى إضعاف القوىٰ جميعها ، واستيلاء العناصر الأجنبية على الدولة الفتية ، فتمزقتْ رقعتها الجغرافية منتشرة شرقاً وغرباً ، وتركت دار السلام يقطنها الخلفاء مأمورين غير آمرين !..

وذرَّ قرْن تلك الإمارات فى قلب الحضارة الجديدة ، فكان البويهيون فى فارس ، ثم زحفوا إلى الغرب فضمّوا جزءاً كبيراً منه . وكان الحمدانيون فى الموصل ، وامتد سلطانهم حتى حلب الشهباء . وظهر القرامطة فى البحرين . وبرزتْ الدولة الفاطمية فى الشمال الأفريقى لتمتد بعد حين إلى مصر فتحكمها وماجاورها عِدَّةَ قرون .

ولَمْ تخلُ تلك الانقسامات من منازعات فكريةٍ وعقائدية وسياسيةٍ أدّتْ إلى مطاحنات بالقلم تارة وبالسلاح أخرى ـ وبقيتْ الحرب الكلامية سجالاً بينهم ، يتنابزون بها كتنابزهم وتبارزهم بالرمح والسيف !.. وكان هذا الجو المفعم بالإحن والضغائن سبيلاً لاحباً لظهور حركة إخوان الصفاء (أهل العدل وأبناء الحمد) ـ سواء فى البصرة وبغداد ، أو فى أطراف من الدولة الإسلامية .

وقد ارتسمت دعوتهم فى صورتين منظّرتين على الوجه التالى :

إحداهما اتجاهٌ فلسفى واجتماعى واضح التلفيق .. وثانيتهما نزوةٌ سياسية تلفعت تحت دعاوى فكرية فى الظاهر ، ولكنها تهدف لغايةٍ

معّينة فى الخفاء .. وقد تبلورت هذه النزوة فى موقفهم الحقيقى من الأوضاع السائدة عصر ذاك ، وتمسكهم باتجاهات الحزب المعارض الذى تمثل بالعلويين ودعوتهم إلى أحقية الخلافة فى أصلابهم ــ ولسنا نقصد فى ذلك أنهم كانوا فئة تظاهرت بهذا الأمر دون أنْ يكون لها هدفها المحدّد ، بل إنّنا نعنى أنهم انتموا فعلاً إلى تيار سياسى معروف حاولوا عن طريقه الدفع بأفكارهم الاجتماعية والفلسفية والسياسية إلى حنايا الفكر الإسلامى العام ، بحيث كان لها مدلولها الخاص وإنْ خفيتْ حقيقتها على كثيرٍ من الباحثين والدارسين .

وكان الغرض ، كما يبدو لنا ، من تأليف رسائلهم هو تحقيق الغاية التى أشرنا إليها من قبل ، وبسبيل من الرمز والإيماء ، وبتلفيق وتوفيق بين المذاهب الفلسفية على اختلاف مشاربها لبناء وإشادة مدينة فاضلة (٣٣) . يحكمها الإخوان أو يحلمها بالأحرىٰ أصحابها الشرعيون ... ففى الرسائل جوانب كثيرة تبرز فيها الغايات المتوخاه وهى متكمة بأقنعة من الرموز والتأويلات . ومن ثمة تبدو ــ بعد دراستها دراسة منهجية ــ إنها ظاهرة القصد بينة المعالم واضحة الأهداف (٣٤) .. أما مانلمحه فى الأسلوب الظاهرى منها ، فهو ينهض ، فى واقعة ، على قاعدة تبناها إخوان الصفاء خلاصتها أنَّ الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية لو تمازجتا لحصل الكمال فى الأرض ، لأنَّ ظاهر الشريعة يصلح للعامّة ، فهو دواء للنفوس

المريضة أو الضعيفة ، أمّا النفوس القوية السليمة فغذاؤها النظر الفلسفى العميق .

١٣ ـ وعَوْدٌ على بَدْء نتساءل عن الاتجاهات العقائدية والفكرية التى تبناها اخوان الصفاء ، وفى أى ضعف تُسلك تلك الميول ؟ . ليس من السهل ، كما أشرنا سابقاً ، الحكم القطعى واليقينى فى أمر كهذا ، خاصة ونحن أمام فئةٍ تؤمن بظاهرٍ للشريعة غير باطنها ، وبتأويلٍ للكتاب الكريم والسّنّة النبوية ، يخرجان بها أحياناً عن مدلولها عند الفرق الإسلامية الأخرى ـ ولكننا ، رغم هذا الذى نقول ، نمتلك بعض معالم المنحنى التاريخى الذى حاول (الإخوان) تسجيله فى تضاعيف رسائلهم ، ممّا كان له الأثر الكبير على التابعين من أصحابهم ومؤيديهم .

لقد سلك التاريخ إزاءهم مسالك متباينة ، فهناك مَنْ ادّعى أنّهم من القرامطة ، وآخر ادّعى أنّهم من العلويين المتطرفين ، وثالث سلكهم مسلك الإسماعيلية ، ورابع أبعدهم عن جميع تلك الاتجاهات ـ وفى جميع هذه الدعاوى ظلال وبوارق تلوح فى أفقهم العريض ، وتدفع بالباحثين إلى محاولة التفكير فى ضمّهم إلى فئةٍ أو عقيدة معيّنة محدّدة .

وعند مَحْك الموقف بدقةٍ وإمعان وتبصّر نجد نحواً من الاتفاق بين رسائل إخوان الصفاء والشذرات الاسماعلية ، بحيث تدفعنا ، طبيعة المنهج ، إلى الميل نحو فكرة أن إخوان الصفاء كانوا فى الجانب العقائدى يجنحون (فى ظاهر الأمر) نحو المذهب الإسماعيلى ، ويمثلون ، إلى حد

مّا ، الجناح الفكرى للفرقة ذاتها ـ لذا فهم من أنصار « التشيّع » بمدلوله التاريخى ، لا بمدلول التشيّع الإثنى عشرى كما هو عليه فى العصر الحاضر[٣٥] .. بل هناك مَنْ يدّعى أنَّ مصطلح « الوصى » الذى ورد فى رسائل الإخوان لم يكن معروفاً لدىٰ أحدٍ من الفرق الإسلامية سوىٰ الإسماعيلية[٣٦] . ومن هنا فهم من أنصار هذا المذهب ! ... ولكن الواقع التاريخى هو أنَّ التشيّع بمعناه الدقيق ينهض على القول بهذه الفكرة نظراً وعملاً (أعنى فكرة وصية الرسول (ﷺ) لعلى (ع) بالخلافة من بعده) ـ وقد برزت هذه الدعاوة قبل ظهور الإخوان بما يقرب من ثلاثة قرون ، مع تباين فى تفسير النصّ عند بعضهم لا يؤدى إلى نكرانه أو تحريفه . لذا فرأى الباحث الإسماعيلى عارف ثامر فى مؤلفه (حقيقة إخوان الصفاء) لا تضيف إلى الإخوان شيئاً جديداً ، ولا تدفع بهم بعيداً عن المذهب المشار إليه ..

ويكفى المتتبع مثلاً أنْ يقارن بين رسائل الإخوان والشذرات الإسماعيلية من الناحيتين العقائدية والفلسفية ليقف بنفسه على هذا الشبه المحدّد المعالم ، النابع عن طريقة الدعوة والدعاة وسبل بثّهم وانتشارهم فى أرجاء الوطن الإسلامى ـ على الرغم من أنَّ إخوان الصفاء ـ من الناحية الشكلية ـ تظاهروا بوضوح دعوتهم وتجنبهم الغموض والإبهام . ولكنهم تنكبوا هذا السبيل إلى سبيل آخر اختلفت فيه معالم الدعوة التى يريدون . وكانت تلك محاولة فطنة وذكية منهم فى أنْ تظهر على شكل تلفيق من المذاهب الفكرية ، مؤكدين أنّهم

لايعادون مذهباً من المذاهب . باطلاً كان أمْ محقاً ، لأنَّ مذهبهم (يقصدون الاتجاه الفلسفى) يستغرق المذاهب كلها[٣٧] !.. وهم ـ من حيث يعلمون أولا يعلمون ـ ضيّقوا هذه المنهجية. وهذا الاستغراق فى تأويلات « باطنية » ظاهرها التسامح وخفيها تحقيق قيام الدولة الإسلامية فى ضوء عقيدتهم المذهبية ذاتها .. وممّا يؤيد هذا السبيل أنَّ دعاوة الاخوان استكملتْ أدواتها فى عصر كان المسيطر فيه على الحكم المباشر فئة استأثرت بالتشيّع مذهباً ، وأعنى بهم آل بويه ، الذين استولوا على بغداد عام ٣٣٤ للهجرة إبان خلافة المستكفى بالله ، وذلك بقيادة أحمد بن بوية الملقب بمعز الدولة . وقد تظاهروا بميلهم نحو المذهب الإمامى الإثنى عشرى بغية دفع عقيدة الإسماعيلية القائمة على القول « بالإمام المستور » الذى لا يزال يرزق . فلا تجوز الخلافة لغيره .ومن هنا أبعدوا عن أنفسهم مطامع الفئات السياسية المعاصرة .. بينا نجد أنَّ الإخوان ـ وفى ظل حكم آل بويه ـ تنكروا للدولة الفتية ، محاولين جهدهم تحقيق فكرتهم الأصيلة التى يهدفون .

هذا فى الجانب السياسى . يضاف إليه التشابه الواضح بين ماتذهب إليه الإسماعيلية من محاولة تطبيق المعرفة اليقينية للأشياء فى إسناد أصولها إلى العلم اليونانى (والذى يُظهر صدق هذا اليقين هو الإمام المعصوم) وماذهبت إليه رسائل الأخوان أيضاً[٣٨] .

وعلى الرغم من أنَّ إخوان الصفاء هم جزءٌ من الفكر الباطنى

الأقرب جذوراً إلى النظرية الإسماعيلية . كما بسطنا من قبل ـ فهناك مَنْ يرى أنّهم يختلفون عن المذهب الإسماعيلى خاصة فى موقفهم نحو فكرة الإبداع . وجاء هذا الاختلاف من حيث إنّ الإخوان(٣٩) تمسكوا بنظرية الفيض فى صورتها الإسلامية المنقولة عن الأفلاطونية المحدثة . بينا نلمس فى الاسماعيلية ميلاً واضحا نحو نظرية الإبداع بدلالتها المطلقة !.. أقول : لاضير فى الحالين . رغم تباعد طبيعة الموقفين منهجاً وطريقة . ولكن . ممّا يضعف حدّة هذا التباين كون إخوان الصفاء يمثلون بدرسة تلفيقية ـ كما أوضحنا من قبل ـ لمّتْ إلى فكرها أشتاتاً متنوعة . تختلف فى مصادرها ومواردها . منطلقة من أنّ منْبع الحقيقة هو واحد وإنْ اختلفتْ صوره وضروبه ومناحيه . لأنّ (الحكمة الأبدية) ترتكز على القول بأن جوهر الحضارات الإنسانية كلّها جوهر واحد لايتباين ـ وهى فكرة راجتْ وشاعتْ فى القرن الرابع للهجرة . وكان لها تأثيرها العميق على مدرسة الإخوان الفلسفية عصر ذاك .



١٤ ـ أما أسلوب الرسائل فيتميز بالطرافة والعذوبة . مع مايواكب هذه أحياناً من ضعفٍ فى التركيب اللغوى وتكرار (يظهر انه مقصود) للأفكار والعبارات فى مجموع الرسائل بشكل عام !. ولسنا نتعىٰ على الإخوان هذه النقيصة فى رسائلهم . لأنّ الهدف الذى دونتْ من أجله لم يكن للفلسفة أو العلم فحسب . بل لأمور خفية

أخرى سبقت الإشارة إليها . ويبدو أنَّ اختلاف الاسلوب وتكرار الأفكار يدفع بالباحث إلى الميل بأنَّ مؤلفى الرسائل لَمْ يجمعهم بلدٌ واحد ، بل كانوا يتباينون مسكناً ووطناً بين البصرة وبغداد ، بحيث إذا كُلّف أحدهم التحدّث عن علم من علوم الأوائل أتىٰ على أفكار تحدّث عنها غيره أيضاً من مدونى الرسائل . ولم يلحظ جماعة الإخوان أيّة غضاضة بادئ الأمر ، ولكنهم ـ فى تصورنا ـ لمسوها أخيراً ، فاندفعوا إلى فكرة الاختصار وجزالة الأسلوب ، فكانت (الرسالة الجامعة) التىْ حاولوا تقديمها للفئة الخاصّة من المتعلمين .

وضمن هذا الإطار العام الذى تميّزت به الرسائل كما بسطنا ، نجد فيها صورة رائعة للنقد الذاتى والاجتماعى ، متمثلا بالمحاكمة الطويلة التى جرتْ بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان ـ صاغ الإخوان من خلالها أكثر من نهج للفكر والطريقة ، رامزين وهادفين إلى تعرية بعض حقائق الحياة السياسية التى كانتً سائدة فى فترتهم .. فكانت هذه « المحاكمة » حقا صفعة لكل الظالمين ، فى كل عصرٍ وفى كل مصر(٤٠) .

وأياً ماكان الأمر ، فمن الإشكالات المنهجية التى تُثار فى هذا السبيل ، هى عددية الرسائل ـ حيث تباينت الدراسات عنها وتشعّب الباحثون شيعاً وأحزاباً إزاءها :

فمن ناحية النقد الداخلى ، نجد أنَّ الإخوان أنفسهم يتضاربون فى

تحديد العدد الكامل لها . فهناك ثلاثة موارد عنها :

(أ) موردٌ يدّعي أنّها إحدى وخمسون رسالة[٤١] .

(ب) وموردٌ يدّعي أنها ثنتان وخمسون[٤٢] .

(جـ) وموردٌ ثالث يدّعي أنّها إحدى وستون ! ..[٤٣]

أمّا من ناحية النقد الخارجي . فيتحدّد على الشكل التالى :

(أ) شذرات الإسماعيلية المتأخرة تشير تارة إلى أنَّ عددها (٥٢) وتارة أخرى (٥٣) .

(ب) يشير القفطى فى تاريخه إلى أنّها (٥١) رسالة . ويشير التوحيدى إلى أنّها (٥٠) رسالة .

وإذا عدنا إلى إخوان الصفاء نجدهم قد أكدوا فى الرسائل أكثر من عشر مرات . على أنّها إحدى وخمسون . وذكروا خمس مرات إنّها اثنتان وخمسون ـ ولا يهمنا كثرة ترديدهم عن عدديتها . ولكن الواقع أنَّ تقسيمها ـ رغم اضطرابه ـ يدفعنا إلى القول . ولأول وهلة . إنَّ تعدادها (كما هى منشورة الآن) ينتهى إلى (٥٢) رسالة[٤٤] وعند ذاك يجوز لنا السؤال عن السبب الذى أدّى من ناحية النقد الداخلى . إلى اختلاف الإخوان فى ذكر الصحيح من تقسيمها العام ؟..

يظهر لنا . وبقناعة لا تبلغ حدَّ الحَسْم أو الجزم . أنَّ الإخوان

اعتبروا الرسائل (٥١) رسالة فى حال حذف « الرسالة الجامعة » من مجموعها . واعتبروها (٥٢) رسالة فى حال ضمّ « الرسالة الجامعة » إليها ــ وهذا الاحتمال الذى نرىٰ يدفعنا إلى تأكيد القول بأنَّ الرسائل كُتبتْ بيد أكثر من شخصٍ واحدٍ . مع التسليم بفرضية أنَّ النسخة الأم قد فقدتْ بحكم تحديد العددية ... أمّا ما ورد فى الجزء الثالث من الرسائل ــ والذى أشرنا إليه سابقاً ــ وكونها (٦١) رسالة . فلا نشك أنّه من خطأ النُسّاخ لا غير . وما ذكره المتقدمون فلا دليل عليه سوىٰ السماع والنقل . حيث لم تكن طريقة النشر يومئذ سليمة ودقيقة كما هى عليه الآن ! ...

وأعود إلى الإسماعيلية كى نقف على رأيهم بهذا الخصوص . فمنهم مَنْ يدّعى أنّها (٥٢) رسالة لاعتبارين : أولها أنّها دوّنتّ بهذا العدد تيمناً بعدد ركعات الصلاة المفروضة وما يتبعها من النوافل مضافاً إليها النيّة المتممّة للصلاة . فيكون المجموع (٥٢) واعتبروا النيّة تأويلاً للرسالة الجامعة ... أما الثانى فيذهب إلى أنّها دوّنتْ بعدد حروف اسم أحد أئمتّهم . وهو « عبد الله بن محمد » الداعى الإسماعيلى المعروف بإدريس بن عماد الدين .

وهناك مَنْ يرى منهم أنّها (٥٣) رسالة . معتمداً ذات التعليل الثانى ولكن باختلاف الاسم . ويقصدون بذلك إمامهم أحمد بن عبد الله ــ وفى الحالين فهم يعتمدون على حساب « الجُمّل » وهو

ضربٌ من الحساب يُجعل فيه لكل حرفٍ من الحروف الأبجدية عددٌ من الواحد إلى الألف على ترتيب خاص[٤٥] .

وأخيراً فلا يخرج كون الرسائل (٥٢) رسالة عند الإسماعيلية مضافاً إليها الرسالة الجامعة . وهو الرأى الغالب لديهم - و (٥٣) عند البعض منهم . وروايات مؤرخيهم تتضارب فى هذا المساق .

١٥ - ذكرنا سابقاً ميلنا إلى احتمال أنَّ الرسائل كُتبتْ ودوّنتْ بقلم أكثر من شخصٍ واحد . وبالمبررات التى أوردناها سابقاً - والآن تُثار مشكلة أسماء الذين شاركوا فى تأليفها وتصنيفها . فهاهنا نجد أنفسنا إزاء رأيين متضاربين :

الأول منهما يذهب إلى أنها دوّنت بقلم رجلٍ واحدٍ من رجال الإسماعيلية يدعىٰ الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل . ألفّها فى الرد على موقف المأمون وتأييده للاعتزال ! .. ويرى آخرون أنَّ مؤلفها أحد الدعاه واسمه نور الدين بن أحمد .. ويذهب أبو حامد الغزالى فى (منقذه من الضلال) إلى تأييد فكرة الأحادية فى تأليفها . وذلك فى عبارته التى تقول : « **صاحب** كتاب إخوان الصفاء » - والمقصود بالصاحب هنا المصنف . وذهب إلى ذات الموقف صدر الدين الشيرازى فى أسفاره .

وأما الثانى فينهض على القول بأنّها دوّنتْ بقلم أكثر من شخص واحد . ذكرهم القفطى فى تاريخه . معتمداً بذلك على أبي حيان التوحيدى فى

حديثه عن زيد بن رفاعة « الذى أقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادف بها جماعةً جامعةً لأصناف العلم وأنواع الصناعة . منهم أبو سليمان محمد ابن معشر البيستى ويُعرف بالمقدسى ، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المِهرَجانى ، وأبو الحسن العوفى وغيرهم . فصحبهم وخدَمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعِشرة وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القُدْس والطهارة والنصيحة . »[٤٦]

ويبدو من النصّ أنَّ جُلّ هؤلاء الذين يذكرهم القفطى كانوا من سكنة البصرة إلاّ زيد بن رفاعة فقد تنقل بينها وبين بغداد ، وحلّ بها ردحاً من الزمن ليس بالقصير . وكذلك يظهر من حديث التوحيدى أنَّ زيداً كان أكثر أولئك نصيباً فى الفهم والعلم والفطنة ، فاسمعه يصفه فيقول : « ذكاءٌ غالبٌ ، وذهنٌ وقّادٌ ، ويقظةٌ حاضرة ، وسوانح متناصرة ، ومتسعٌ فى فنون النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة فى الحساب والبلاغة وحفظ أيام الناس ، وسماع للمقالات ، وتبصر فى الآراء والديانات ، وتصرف فى كل فنٍ : إمّا بالشدوِ الموهِم ، وإمّا بالتبصّر المُفْهِم ، وإمّا بالتناهى المفحْم . »

وكانت البصرة يومذاك محجة الفكر ومنار المعرفة ، ففيها ظهرت التيارات والمذاهب الفكرية المختلفة ، وفى ظلالها نشأ الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) وواصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) والنظّام المعتزلى (ت ٢٣١هـ) وأبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) والجاحظ

(ت : ٢٥٤هـ) وغيرهم كثير . فلا غرابة أنْ تكون هى أيضاً حلقة الوصل بين إخوان الصفاء ومركزهم الذى إليه يُهرعون .

وأمّا مايذكره التوحيدى فى كتاب المقابسات من أسماء كأبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى . وأبى زكرياء العميرى . وأبى محمد المقدسى . ويحيى بن عدى . وإسحاق الصابى . ومانى المجوسى . وأبى العلاء المعرى ـ فهى فى رأينا لا ترتبط بجماعة (إخوان الصفاء) الذين نقصد هنا أكثر من ترادف الاسم مع سرية العمل فحسب !..

ويميل الأستاذ عمر الدسوقى[٤٧] إلى انَّ أحداً من (آل البيت) قد شارك فى تأليف الرسائل واختيار موضوعاتها ـ ونحن لانستبعد أنْ يشارك فى تدوينها مَنْ تسمىٰ بأسمهم . أمّا أنْ يكون أحدهم بالذات . أعنى أحد الأئمة الإثنى عشر . فأمر نستبعده لأنَّ اصطلاح (آل البيت) عبارة يطلقها الشيعة على أئمتهم المعصومين . فإنْ كان المقصود أحد هؤلاء الأئمة : فالدعوىٰ منقوضة تاريخياً لأنَّ آخر إمام حىّ توفى عام ٢٦٠ للهجرة هو الحسن العسكرى (ع) . وهو الحادى عشر فى سلسلة أئمة أهل البيت . وإخوان الصفاء ظهرت مدرستهم حوالى ٣٣٤ للهجرة . بمعنى آخر أنَّ الرسائل لم تؤلّف أو تُدوّن قبل هذا التاريخ !.. أمّا إذا كان المقصود بالقول هو الانتساب إلى آل البيت . فهو ضعيف أيضاً : لأنَّ طبيعة الرسائل لاتستوى مع نقاوة الفكر العلوى المعروف فى التاريخ .

وهناك مصادر إسماعيلية متأخرة تحصر أسماء مؤلفى الرسائل بعبد الله بن حمدان . وعبد الله بن سعيد بن الحسينى ، وعبد الله بن ميمون المعروف بقداح الحكمة . وعبد الله بن مبارك .. ومّما يلفت النظر فى هذه المصادر أنّها اختارت (العبدلة) بداية لكل اسم من الأسماء بلا استثناء . بحيث يدعونا إلى وضع أكثر من علامة استفهام حول الرواية ودعواها ! ..

ولسنا نجزم الآن . بعد الذى قلناه . جزماً منهجياً بمجموعة من هذه الاسماء دون أخرى . ولكننا نميل إلى سلامة رواية أبي حيان التوحيدى الأولىٰ التى أوردها فى كتابه الإمتاع والمؤانسة . أكثر من غيرها ـ مؤكدين مرّة أخرىٰ أنَّ الرسائل دوّنتْ بيد أكثر من رجل واحد . أمّا أى المجموعتين هى صاحبة السبق فى التدوين والتأليف . فنحن نميل أيضاً إلى أنَّ جماعة البصرة أقرب روحاً وفهماً وزماناً إلى طبيعة الرسائل . ويبقىٰ الحكم القطعى واليقينى رهينة صدق الدراسات القابلة حول الإخوان وحقيقتهم .

وممّا لا يقبل الشك أنّهم كانوا على أربع طبقات : الأولى قوامها الشبّان الذين تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والثلاثين . والثانية قوامها رجال تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين يبدأون بتلقى الحكمة العالية والعلوم الدنيوية الأخرى . والثالثة قوامها ناس بين الأربعين والخمسين . وهؤلاء هم أصحاب معرفة الناموس الإلٰهى (ومن هذه

الطبقة مؤلفو الرسائل ! .) ـ والطبقة الرابعة بعد الخمسين . وأولئك منزلتهم منزلة الملائكة المقربين .

وفى لفتة تعليمية فى المجال نفسه يشير إخوان الصفاء إلى أنَّ إصلاح (المشائخ الهرمة) صعب المنال . لأنَّ هؤلاء اعتقدوا منذ صباهم آراء فاسدة منحرفة لاسبيل إلى محوها أو تقويمها . فهم يتعبون المصلح ولا ينصلحون ! . بينا الشباب القوى . المتين العود . السليم البِنْية . الراغب فى التعلّم . المؤمن بالله واليوم الآخر . الباحث عن الأسرار والبعيد عن التعصب ـ أقدر على تلقى المعارف الإنسانية وممارستها . والاستمرار عليها . والدعاوة لها ... وكأن إخوان الصفاء هنا يقرّرون صحة قاعدة التعوّد وتكرارها فى الأخلاق والتربية والسلوك كى ينزع المرء نحوها دائماً حتى يصل مرحلة أصحاب « معرفة الناموس » علماً وحكمة وعرفاناً ! (٤٨)

* * *

١٦ ـ وننتقل الآن مع الإخوان إلى رسالتهم الجامعة المنسوبة للحكيم المجريطى (٣٩٥ هـ) والحاوية على إحدى وخمسين رسالة فى أربعة أقسام(٤٩).ـ ويكفى دليلاً على أنها ليست له الاطلاع على المقدمة القيّمة لمحققها الدكتور جميل صليبا ، مؤكداً أنَّ نسبتها للمجريطى لا تصح . وأنَّ أسلوبها يساير كل المسايرة أسلوب الإخوان . يضاف إلى ذلك المواطن الكثيرة التى يذكر بها إخوان الصفاء « الرسالة الجامعة » . وتذكر الرسالة الجامعة رسائلهم .

ويحسن التأكيد هنا أنَّ « الرسائل » لم تُعرف فى بلد المجريطى (أسبانيا) إلا بعد أنْ نقلها إليها تلميذه الكرمانى عام ٤٥٨ للهجرة ، أى بعد وفاة الأستاذ ، ولم يعرف عن المجريطى أنه رحل إلى الشرق وتعرّف على علمائه ـ لذا فنحن نميل أيضاً إلى اعتبار « الرسالة الجامعة » من وضع إخوان الصفاء وترتيبهم ، ولكننا لاندرى هل أنها دُوّنتْ بنفس الأقلام التى ألّفتْ الرسائل من قبل ، أم بأنامل أخرى ؟.. هذا مايدعو إلى الشك ، لأن الأسلوب ـ على الرغم من مسايرته لإنشائية الإخوان ـ يتميّز بالدقة والجزالة والإيجاز .. ونحن لانتردد من القول بأنه كان للرسائل أهميتها وتأثيراتها ، سواء فى مشرق الأرض الإسلامية أو مغربها ـ وقضية تداولها فى بلاد الأندلس أمرٌ لا مشاحة فيه ، ولعل مايذكر من أنَّ راهباً فرنشسكانياً إسمه تورميدا سرق بعض رسائل الإخوان ونسبها لنفسه (٥٠) ، مايؤيد أنَّ الرسائل كانت متداولة فى تلك الرقاع ، ولكن كما بسطنا من قبل بعد وفاة المجريطى .

أمّا مايذهب إليه عمر الدسوقى فى كتابه الذى أشرنا إليه فى التعقيبات ، من أنَّ الرسالة الجامعة عبارة عن محاضرات للمجريطى شرح فيها رسائل الإخوان ، فأمرٌ لانقرّه ولا نأخذ به ، ذلك لعدم ثبوت اتصاله بهم تاريخياً من جهة ، ومن جهةٍ أخرى لايمكن أنْ يكون الشرح ـ والمقصود منه تحميل النّص أكثر من طبيعته المخصّصة له مع الإيماء والأمثلة والتوضيح ـ بهذا الإيجاز الذى ظهرت فيه فصول الرسالة الجامعة ! .. وفوق هذا وذاك ، فإنَّ إشارة الإخوان المتكرّرة

للرسالة الجامعة . يدفع ، وبشكلٍ مقنعٍ ، نسبتها إلى غيرهم .

١٧ ـ ونعود ثانية إلى أبي حيان التوحيدى ، حيث يحدثنا عن الرسائل فى كلام له مع وزير صمصام الدولة بن بويه (عام ٣٧٣هـ) المدعو أحمد بن سعدان قائلاً له : « لقد رأيتُ جملة منها . وهى مبثوثة من كلّ فنّ بلا إشباع ولا كفاية . وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات ... وحملتُ عدّة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطق السجستانى وعرضتها عليه ، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً . ثم ردّها عليّ وقال : تعِبوا وما أغنوا ، ونَصِبوا وما أجْدوا ، وحاموا وماورَدوا ، وغنّوا وما أطربوا ، ونسجوا فهلْهَلوا ، ومشطوا فَفلْفَلوا . ظنّوا مالايكون ولايمكن ولايُستطاع ، ظنّوا أنْهم يمكنهم أنْ يدسّوا الفلسفة ـ التى هى علم النجوم والأفلاك والمِجَسْطى والمقادير وآثار الطبيعة ، والموسيقىٰ التى هى معرفة النغم والإيقاعات والنّقرات والأوزان ، والمنطق الذى هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكمّيات والكيفيات ـ فى الشريعة ، وانْ يضُمّوا الشريعة للفلسفة . وهذا مرامٌ دونه حَدَد . وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قومٌ كانوا أحدَّ أنياباً ، وأحضر أسباباً ، وأعظم أقداراً ، وأرفع أخْطاراً ، وأوسع قوىً ، وأوثق عُرىً ، فلم يتمّ لهم ما أرادوه ، ولا بلغوا منه ما أمّلوه . »[٥١]

والرأى الذى يسوقه أبو سليمان المنطق من أنّهم حاولوا ربط الشريعة بالفلسفة ، أورده الإخوان بلبوس آخر مدّعين أنّ الشريعة

طبّ المرضىٰ . والفلسفة طبّ الأصحاء . والأنبياء يطبون المرضىٰ حتى يزول المرض بالعافية . وأمّا الفلاسفة فإنّهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لايقربهم مرضٌ ولايمسّهم لغُوب !..

ويظهر لنا من فحوىٰ النص أنَّ إخوان الصفاء ارتضوا لأنفسهم طريق الوقاية فحسب . باعتبار أنها خيرٌ من العلاج !.. وفاتَ الإخوان أنَّ فى مثل هذه الدعاوة مايثير حفيظة السؤال عن معنىٰ النبوات . وهل هى شئ يأتى فى مرتبته بعد الفلسفة ؟.. وهل من الضرورى أنْ يكون النبي فيلسوفاً ؟.. إنَّ الجواب عند الإخوان يتحدد بعبارتهم القائلة : « إنَّ أتمَّ الحيوانات هيئة . وأكملها صورة . وأشرفها تركيباً . هو الإنسان . وأفضل الإنسان هم العقلاء . وأخيار العقلاءهم العلماء . وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء . ثم بعدهم فى الرتبة الفلاسفة الحكماء !. »[٥٢] .. فهناك إذن نحو من التدرج الصاعد يفرضه الإخوان فى أسفله الإنسان العادى ، وفى أعلاه الفيلسوف الحكيم .

وعلى الرغم ممّا ذكرناه . فإنّنا نجد نصوصاً عند الإخوان تتعارض وتتباين مع هذا الرأى الذى أوردناه . وذلك مثلاً عند قولهم : « إنَّ النبوة هى أعلىٰ درجة وأرفع رتبة ينتهى إليها حال البشر ممّا يلى رتبة الملائكة !.. » ــ ولا غرابة بين الموقفين ، فرسائلهم ــ كما بسطنا من قبل ــ نهضت على هذا النحو من التلفيق والتوفيق ، سواء فى الوسيلة أو

الغاية معاً ... ولم يقتصر هذا التلفيق والاقتباس على اليونانيين فحسب ، بل كانت لهم أكثر من وشيجةٍ مع الأفكار الشرقية ، كالهندية مثلاً : فتقسيمهم الحيوان إلى خمسة أجناس بحسب عدد الحواس ، ليس من عمل اليونان ، بل هو مقتبس من الهنود القدماء .[٥٣]

ومّما يُثير الدهش حقاً فى هذا العمل الموسوعى الضخم ـ الذى شمل العلوم الإنسانية أكثرها بما فيها الرياضة والنفس والطبيعة ومابعدها ـ هو السؤال عمّا إذا كان القائمون على الرسائل وتأليفها يحسنون اللغات الأجنبية ، شرقية كانت أمْ غربية ، بحيث ساعدتهم هذه المعرفة على استكشاف الأفكار فى أصولها الأولىٰ ؟.. ليس لدينا فى الوقت الحاضر مايدفع هذا القول أو يؤيده فى قليل أوكثير . ولعل الذين سينهضون بتحقيق الرسائل تحقيقاً علمياً دقيقاً سيصلون إلى قول فَصْلٍ فى الموضوع . ونأمل أن يكون ذلك فى القريب العاجل بعون الله ..

* * *

١٨ ـ ونترك الآن هذا الجانب التخطيطى لمنحى الإخوان ، حيث بسطنا فيه ما قصدنا إلى إيضاحه وبيانه ، لنعود إلى الحديث عن آرائهم وأفكارهم موجزين ومرسلين القول إرسالاً . ونبدأ ، أوّل ما نبدأ ، مع تحديدهم لمصطلح (العِلْم) الذى هو إنطباع صورة المعلوم

فى نفس العالم . [٥٤] وإنَّ الصنعة الحقّة ليست شيئاً سوى إخراج تلك الصورة التى هى فى نفس العالم ووضعها فى الهيولىٰ ـ والتعلّم بهذا الاعتبار ، هو الخروج من حال القوّة إلى حال الفعل .. يقول الإخوان : « إن كثيراً من العقلاء ... يسمون العلم تذكراً . ويحتجون بقول أفلاطون : ـ العلم تذكّر ـ وليس الأمر كما ظنّوا ، وإنّما أراد أفلاطون بقوله هذا إنّ النفس علامة بالقوّة ، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علاّمة بالفعل ، فسمّىٰ العلم تذكّراً ! . ثم إنَّ أوّل طريق التعاليم هى الحواس ، ثم العقل ، ثم البرهان ـ فلو لَمْ يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أنْ يعلم شيئاً لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات . » [٥٥] .. والإنسان يتوصل إلى العلم عن ثلاثة سُبل :

أولها : عن طريق الحواس ، حيث يمكن للنفس أنْ تعرف ماهو أخسّ وماهو أسمىٰ من جوهرها ، وهو حكمٌ تجريبى على الأشياء ظاهرها وخفيّها ، وله قيمته المعرفية فى التفلسف الحسّى .وثانيهما : عنْ طريق البرهان ، حيث يمكنها أنْ تعرف ماهو أعلى منها وأشرف ـ وكان تأكيد الإخوان على هذا الجانب ملفتاً للنظر لاتصافه بالعقلانية الحادّة .

وثالثها : على سبيل التأمل الاستدلالى ، حيث تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً ، وهو أعلىٰ مراتب المعرفة الإنسانية .

لذا نجد أنَّ إخوان الصفاء اختاروا وضع (المنطق) بين العلم الطبيعى والعلم الإلهى ، فخالفوا بذلك التقليد المتّبع فى هذا السبيل .

خاصة لدى الفلاسفة المشائين من اليونانيين والمسلمين. ـ وزادوا ، فوقفوا منه موقفاً يشبه إلى حدّما موقف الرواقية حين اعتبروه قسماً من أقسام العلوم الفلسفية وليس آلة لها ، كما هو عليه فى المنطق الأرسطوطالى أو السينوى(٥٦) .

ومازال الحديث عن العلم وآلته ، فمنطق الإخوان لاجدّة فيه ، سوىٰ محاولتهم الرامية إلى إضافة لفظٍ سادس هو « الشخص » إلى مجموعة الألفاظ الخمسة ، التى حدّدها فرْفوريوس الصورى فى كتابه (إيساغوجي = المدخل) ـ وقصَدَ الإخوان بالشخص كل لفظة يشار بها إلى موجودٍ مفردٍ عن غيره من الموجودات ، مدرك بإحدى الحواس، مثل قولنا: هذا الرجل، وهذه الشجرة، وما شابه ذلك من هذه الكلمات ... ولقد لعب لفظ (الشخص) من بعد إخوان الصفاء دوراً مهما لدىٰ الأستاذ الرئيس ابن سينا من حيث النوع والفرد معاً ، ممّا تُعتبر تقريراته عنه من ابتكارات المنطق السينوى(٥٧) .

وأيّاً ما كان ، فالمعرفة فى رأيهم إذن تتحقّق أول ماتتحقّق عن طريق الحواس بوساطة الطبيعة ومافيها من كائنات وموجودات ، حيث تتباين هذه المعرفة بحسب تباين درجات الحواس وإدراكاتها ، مؤكدين بأنَّ « لكل حاسّة مدركات بالذات ومدركات بالعَرَض ، وهى لاتخطئ فى مدركاتها التى لها بالذات ، وإنّما يدخل عليها الخطأ والزلل فى المدركات التى لها بالعَرَض » ثم يضيف الإخوان : « إنَّ كل

مالا تدركه الحواس بوجهٍ من الوجوه لاتتخيله الأوهام . ومالا تتخيله الأوهام لاتتصوره العقول . وإذا لم يكن شئ معقول فلايمكن البرهان عليه . لأنَّ البرهان لايكون إلاّ من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول . » ـ وتحدّد هذه المعرفة الطبيعية بخمسة أشياء هى : الهيولىٰ والصورة والحركة والزمان والمكان .. ولسنا الآن . كما أشرنا . بصدد العرض المفصّل لأفكارهم . بل سنحدّد أولاً معرفتهم للمادة (الهيولىٰ) حيث إنها كل جوهر قابل للصورة . والمقصود بالصورة كل شكل يقبله الجوهر . واختلاف الموجودات هو بالصورة لأنها تتجانس من حيث المادة .. وبهذا الرأى يخالف الإخوان المشائية وآراءها التى أكد عليها المعلم الأول من أنَّ التباين يعود إلى المادة لا إلى الصورة ، لأنَّ الصورة فى رأيه . واحدة بالنسبة للكائنات الإنسانية .. أمّا إخوان الصفاء فقد أدركوا من الصورة مدلولها الجزئى لا النوعى . وفرقٌ ولاشك بين الموقفين من الناحية الجوهرية . والأمر يعود فى واقعة إلى أنَّ فلسفتهم تنهض على تحقيق إنسانية (الإنسان الفرد) فى المجموع العام . فنظرتهم إذن لاتخلو من الجدة والطرافة والمعاصرة .

والهيولىٰ . فى ضوء ماتقدم . تقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) الهيولىٰ الصناعية . وهى الجسم الذى يعمل منه الصانع صنعته . كالخشب بالنسبة إلى النّجار . والحديد إلى الحدّاد ـ والأشكال هى الصور الصناعية لهذه الهيولىٰ .

(ب) الهيولى الطبيعية . وهى الأركان الأربعة . أو مايسمى بـ « الأسْطُقسات » والمقصود بها النار والهواء والماء والتراب .

(جـ) الهيولى الكلية . وهى الجسم المطلق الذى منه جملة العالم . كالأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع .

(د) الهيولى الأولى . وهى جوهر بسيط معقول لايدركه الحسّ لأنه صورة الوجود فحسب . لاكيفية ولاكميّة فيه . وهو قابل للصور كلّها .

١٩ ـ على أنَّ الجانب الذى تنبغى الإشارة إليه هنا هو تحديد إخوان الصفاء للموجودات أو الكائنات بنوعين : موجوداتٌ هابطة من أعلىٰ وهى كلّية . وموجوداتٌ جزئية . كلتاهما تتفرعان إلى تسع مراتب ثابتة فى الأعيان هى : الله والعقل والنفس والهيولىٰ والطبيعة والجسم والفلك والأركان والمكونات (ويقصد بها المعادن والنبات والحيوان) ـ وهذه الأخيرة مرتبة بعضها تحت بعض . متصل أواخرها بأوائلها . كترتيب العدد . فالإخوان بموقفهم هذا كأنهم يحاولون وضْع فرضية تقرب إلى نظرية التطور البايولوجى حيث يقولون : « إنَّ مرتبة الحيوانية مما يلى الإنسانية ليست من وجهٍ واحدٍ . ولكن من عِدّة وجوه : وذلك أنَّ رتبة الإنسانية لما كانت معدن الفضائل وينبوع المناقب لم يستوعبها نوعٌ واحدٌ من الحيوان . ولكن عدّة أنواع . فمنها

ماقارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد ، ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس ا . »

ويعتقد الإخوان أنّ الله أوّل ماأبدع العقل ثم النفس وبعدها أوجد الهيولىٰ ، ثم الطبيعة وبعدها الجسم ، مؤكدين هنا دلالة الإبداع لا دلالة الفيض ــ وقاصدينْ بالعقل ، العقلَ الفعّال منه . وهو جوهر بسيط نورانى فيه صورة كل شىء . وعنوا بالنفس بأنها صورة من صور العقل الفعّال ، وهى مزاج البدن . أما الهيولىٰ فقصدوا بها الروحانية أوماتسمىٰ هيولىٰ المبدعات مافوق فلك القمر .. واعتبروا الطبيعة قوّة من قوىٰ النفس الكلية الفلكية السارية فى الأركان «الأسْطُقسات» الأربعة ، ومالوا إلى أنها « مَلَكٌ من ملائكة الله ، وعبدٌ من عبيده » ــ ورأيهم هذا ، من حيث الغلبة يؤيد موقف الفلاسفة فى الإسلام الذين اعتبروا الطبيعة (متشخصة) قائمة بذاتها ، تدرك الأعرف لديها وهو الجنس والنوع ، بينا يدرك الإنسان ، أوّل مايدرك ، الأمور الجزئية فحسب ا ..

والموجودات ، فى ضوء ما أوردناه ، مرتبة بعضها تحت بعض ومتعلقة الوجود بالعلة ، كتعلّق العدد وترتيبه عن الواحد .. ولقد لعبت فكرة العدد لديهم دوراً مهماً يطابق ويشابه إلى حدٍ كبير الدور الذى نهضت به الفيثاغورية فى عصرها ، بل يمكن القول إنّه نقْلٌ واضحٌ عن تلك ــ حيث اعتبروا العدد أصلاً للأشياء جميعاً . سواء ماكان منها فى

نطاق الطبيعة أوما يفوقها ويرتفع عليها . لأنَّ طبيعة الموجودات هى بحسب طبيعة العدد . فمَنْ عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه . أمكنه أنْ يعرف كميّة أجناس الموجودات وأنواعها (٥٨) .

أما النفس التى ذكرنا سابقا . فمنها كلية ومنها جزئية ـ فالأولىٰ مرتبطة بالجسم الكلىّ المطلق الذى هو جمله العالم من أعلى الفلك المحيط إلى منتهىٰ مركز الأرض . وهذه النفس سارية فى جميع أفلاكه وأركانه ومدبرة لها ... والثانية منهما . فإنّها ترتبط بالأمور الجزئية من أفراد وغيرهم ، وتحاول دائماً التشبه بالنفس الكلية وذلك عن طريق الأخلاق والمعارف والأعمال الزكية ـ ويطلق البعض عليها مصطلح « العالم الصغير » مقارنة إلى « العالم الكبير » . وهو اتجاه عرفته الفلسفة اليونانية وتبنته ، فمَنْ عرف العالم الصغير . انكشف له العالم الكبير بالبصيرة والعقل معاً . ومن هنا ينسب إلى سقراط الحكيم قولته المشهورة : إعرفْ نفسك ! ..

ويمضى إخوان الصفاء مؤكدين بأنَّ النفس التى لم تستكمل بالعلوم والمعارف . ولَمْ تتهذّب بالأخلاق الفاضلة ، وأرهقتْ ذاتها بالأفعال السيئة وبالخطايا والآثام ، فأنها عند مفارقتها للبدن لاتستقل ولاترتفع إلى الملأ الأعلى بسبب ثقْل أوزارها . ولا تدخل رحاب الملائكة . بل تُغْلق دونها أبواب السماء . وتبقىٰ معلّقة فى الهواء . حيث لا أنيس ولاجليس ، يصيبها وهج الأثير تارة . وقرّ الزمهرير أخرى ! .. عقاباً لها

لأنها لم تتعرف سبيل الحكمة . ولم يسبق لها أنْ أضاءتْ بالمعارف الحقة صورها . ولا أنارتِ بالرياضة فكرها . ولم تحاول النظر فى المذاهب الروحانية ـ كالاطلاع على النّهج السقراطى والترهّب والتزهّد المسيحيين ـ لذا كان مصير هذه الأنفس العقاب الأليم . حيث تكون الجحيم هى المأوىٰ ! ...

ومن غريب مايذهب إليه إخوان الصفاء فى هذا المجال أيضاً . أنَّ الجنين إذا ظهر للوجود وهو غير مستكمل الخِلْقة ـ كالأعمىٰ والأصم والأبكم ـ فإنَّ نفوس هؤلاء ، عند مفارقتها البدن ، لا تنعم النعيم الوافر فى الدار الآخرة !.. ولاندرى ماذنب أولئك البشر الذين حرمتهم الطبيعة كمالاتها الإنسانية . وليس لهم فى هذا النقصان يد ولا طوْل ، لا من قريب ولا من بعيد . فكيف جاز إذن حرمانهم حتى من نعيم الآخرة ؟ !..

تُرى أيهما كان أكثر قسوة نحوهم : أفلاطون الذى برر وسمحَ بالقضاء عليهم وهم بَعْد كائنات ترنو إلى هذه الحياة .. أمْ إخوان الصفاء فى طردهم من جنةٍ عرضها السموات والأرض أُعدتْ للمتقين ؟..

وعَوْدٌ على بَدْء . يحصر الإخوان أمراض النفس فى أربعة أصناف :

(أ) مرض الجهل المتراكم .

(ب) مرض الأخلاق الردئية .

(جـ) مرض الآراء الضّالة المفسدة . .

(د) مرض الأعمال السيئة .

وطب هذه الأمراض النفسية وعلاجها يتحدّد بالاقتداء بسنّة الناموس ، واجتناب المحارم والنهى عن المنكر ، ولزوم طلب المعرفة ، والتخلّق بالأخلاق الجميلة والعادات الحميدة ، كى تنتهى النفس نهاية حسنة بعد مفارقتها هذه الدنيا ، لأنَّ الموت ــ على حدّ تعبير إخوان الصفاء « ولادة النفس » . وهو موقف يتميز بالعرفان وله جذوره التاريخية القديمة .

ويرى الإخوان أنَّ لكل كائنٍ من هذه الأنفس التى تحت فلك القمر ، أربعة أدوار من الوجود ، تتحدد بمقدار دورةٍ واحدةٍ من أدوار الأشخاص الفلكية ، لأنَّ كلّ شخصٍ فى الفلك له حركة دائرية تخصه . ويعنى إخوان الصفاء بالأدوار مايلى :

(١) ــ صعودٌ من الحضيض ، أى وجود من العدم .

(٢) ــ ثم ارتفاع إلى الأوج أو القمة .

(٣) ــ ثم هبوط عن الأوج والقمة والانحطاط عنها .

(٤) ــ وأخيراً هبوط للحضيض مرة أخرى ، أى موت الكائن .

وفى ضوء هذه الأدوار ، نجد أنَّ إخوان الصفاء أجازوا عملية

التناسخ والنقْل من البدن الإنساني إلى البدن الحيواني أو النباتي ، وبذلك جدّدوا دعاوة الفيثاغورية ونظرية أفلاطون في التناسخ . مدعين أن التطهير الروحي لايتم إلاّ عن طريقها !.. وبموقفهم هذا خالفوا آراء فلاسفة الإسلام ممّن تمسكوا بالمُثل العقلية ، كما لكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد والشيرازي وغيرهم .

وقادهم هذا الرأي . وبشكل خفي ، إلى الإيمان بتأثيرات الكواكب والنجوم علىٰ الأفراد وتفاوتهم في هذه الحياة ـ فمن طريف مايذكر عنهم أنَّ للكوكب (عطارد) أثراً واضحاً على بعض أشخاص المجتمع : فإن تخلّف هذا الكوكب في سيره جلب لأولئك المساكين سوء المصير من مرضٍ وفقرٍ وعزْلٍ واعتقالٍ وسجنٍ ومصادرة أموالٍ وعطلٍ عن العمل !.. وإذا استقام في مسيرته عرض لأولئك الناس الخير والسلامة والنشاط والاستقامة . فالإخوان هنا يربطون مصائر الأفراد بحركات الكواكب وسيرها . وهي فكرة قديمة أيضاً اقتبسوها ـ ومن قبلهم الكندي الفيلسوف ـ من مدارس شرقية وغربية معاً .

* * *

٢٠ ـ أمّا وجود العالم . فيقدّم الإخوان صورتين مختلفتين عنه . تتباين إحداهما عن الأخرى من ناحية المنهج ، وتتفقان في القصد والغاية ـ والغاية هنا هو تأكيد الإخوان على فكرة الحدوث تأكيداً كلامياً يعتمد على قاعدة « إنَّ مالا يخلو من الحوادث . فلابدّ أنّه

حادثٌ » لأنَّ القديم هو الذى يكون على حالٍ واحدةٍ لايتغيّر ولا تحدث به حال[٥٩] .

فالصورة الأولى من موقفهم هذا تتعلّق بعملية الخَلْق ، والثانية ترتبط بنظرية الصدور أو الفيض .. والمقصود من (الخَلْق) هنا هو عملية الإبداع التى تعنى الإيجاد من عدم أو من لاشئ ـ رغم أنَّ دلالة الخَلْق الفلسفية تعنى إيجاد شئ من شئ ... وأيّاً ماكان ، فهى تترتب بتعاقب وتتابع زمنيين ، كما ذهبتْ إليه الأديان السماوية الثلاثة . وبهذا ابتعد إخوان الصفاء عن أفكار المشائية والأفلاطونية وأنصارهما ؛ وابتدعوا طريقا لاحباً لهم ، اقتبسوا بعض معالمه من نصوص الكتاب الكريم ، ففتحوا بذلك الباب على مصراعية لأجيال الفلاسفة من بعدهم الذين أيدوا فكرة الخلق من عدم ووضعوها أساساً فى مذاهبهم الفلسفية .

ولكن لإخوان الصفاء تحرّز خاص يرون فيه أنَّ عملية الخَلْق الطبيعية أخذتْ مرحلة طويلة من الزمن ، عندما أخرجتْ من العدم اللامحدود إلى الكائن المحدّد . وخلال هذه المرحلة تميزّت ظاهرة الوجود بالتعيين والتشخيص ، فانتظمتْ أصولها وأجناسها وأنواعها ، وتقاربتْ عناصرها[٦٠] وقد اعتمد الإخوان فى ذلك على تفسيرهم لمعنىٰ اليوم القرآنى الذى يعادل ألف سنةٍ مّما يعدّ البشر ! ... ومن حيث إنَّ الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوىٰ على العرش ـ فالمرحلة

التطورية إذن استوعبتْ حدّاً زمنياً يقدّره الإخوان بستة آلاف سنة !.
رغم أنّهم يؤكدون بأنَّ هذا التطور الزمني مرتبط بالكائنات الطبيعية فحسب ... وفات أصحاب الرسائل بأنَّ التشبيه الوارد فى الآية الكريمة : « إنَّ يوماً عند ربك كألف سنةٍ مّما يعدّون » لايدخل فى نطاق التحديد أو التبعيض الإنسانى . لأنّه تقريبٌ سايكولوجي يحمل صورة المبالغة العددية لاغير.. باعتبار أنَّ « الألْف » و « السبعين » من صيغ المبالغة عند العرب عصر ذاك ـ ولو كان الأمر خلاف ذلك لتعرّضتْ الذات الإلهية لصفات تخرجها عن ذاتها التى هى عين صفاتها . مّما لا نقرّه بأى حالٍ من الأحوال ..

أمّا مايخص من هذه الكائنات الأمور الإلهٰية (كالعقل الفعّال والنفس الكلّية والصور المطلقة) فالله يوجدها دفعة واحدة دون هذا التراخى الزمنى الذى يدّعون . لأن العالم الأعلى لايخضع للفناء ، بينا عالم الطبيعة الأسفل سيفنىٰ إنْ عاجلاً أو آجلاً !.. واعتمدوا فى موقفهم هذا نظرية الخلْق لانظرية الفيض كما تصور الأستاذ عمر الدسوقى[٦١] ، فأنكر عليهم هذا التناقض السخيف !.

وهنا لابدّ لنا من وقفةٍ نتأمل فيها نظريتهم فى الفيض الإلهٰى التى لفقّوها عن الأفلاطونية المحدثة مع تفصيلٍ أوسع فى سلسلة الصدور لعلهم اقتبسوه من أبى نصر الفارابى . حيث يقول الإخوان مافحواه : إنَّ الله هو العلّة الأولى أو المبدع الأوّل . يصدر عنه أول مايصدر العقل

الفعّال (ويعبر الإخوان أحياناً بلفظة العقل دون إضافة صفة الفعّال) ـ وعن هذا العقل تصدر النفس الكلية . وعن النفس الكلية تصدر الهيولىٰ الأولى (أى الأبعاد الثلاثة . أو بمعنى آخر الجسم المطلق) . وتفيض عن الهيولىٰ الأولى الطبيعة الفاعلة ؛ وعنها يفيض الجسم أو مايسميه إخوان الصفاء الهيولىٰ الثانية . أى إنها هيولىٰ مضافة إليها صورة . فتعطى الجسم المطلق الشكل الكُرى الذى هو أجمل الأشكال الهندسية . وعن هذا الجسم يصدر عالم الافلاك ، ثم عنه تصدر العناصر الأربعة (الأسْطُقسات) وعن هذه الأخيرة تصدر المعادن والنبات والحيوان(٦٢) ـ وبهذا تنتهى سلسلة الصدور أو الفيض بسُلّم نازل حاول إخوان الصفاء تبريره بما تمسكت به الأفلاطونية الجديدة فى ادعائها أنّ مصدر هذا الفيض هو جود الله وكرمه ، ولا دخل للإرادة فى إيجاده . فهناك إذن نحو من الجبر الميتافيزيقى لا يمكن حتى لأشدّ العقول تصوفاً أنْ تركن إليه من الناحية المنْطقية ـ ولولا حب إخوان الصفاء لروح التلْفيق فى منهجيتهم ، لدفعوا بالنظرية بعيداً عن رسائلهم وأفكارهم ، ولتمسكوا بنظرية الخلْق دون غيرها !..

* * *

٢١ ـ ونترك هذا لنمضى مع الرسائل إلى جانبٍ مهمٍ من جوانبها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية ـ ففى تضاعيفها أفكار نادىٰ بها الإخوان وتعصبوا لها متأثرين بالتقليد والاحتذاء تارة ، وبالابتكار

والابتداع تارة أخرى ، بحيث لم يتركوا صورة من صور الحياة العامة ـ إلاّ فى النادر ـ لمْ يحاولوا التحدّث عنها أو الكلام عليها .. وسنجتزئ هنا موقفهم نحو الطبقية الاجتماعية وتفسيرهم لقيام الدول وماهى صفات الرئيس ومميّزاته التى يجب ان تتوفر فيه بشكلٍ عام كى يستحق رئاسة الدولة .

فمجتمع الإخوان الطبقى يتكون من فئات تتنازل على الوجه التالى :

(أ) طبقة أهل الدين والشرائع والنبوات .

(٢) طبقة الملوك والأمراء ورجال السياسة .

(٣) طبقة أهل العلم والحكماء والأدباء .

(٤) طبقة المزارعين والفلاحين .

(٥) طبقة الصنّاع وأصحاب الحرف .

(٦) طبقة التجار والباعة .

(٧) طبقة الاتكاليين الذين يعيشون على غيرهم .

(٨) طبقة الفقراء والمساكين والكادحين . (ويبدو لنا أنَّ المقصود بالكادحين هنا هو الدلالة القرآنية التى تقول : « يأيّها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربك كدْحاً فملاقيه » ولاعلاقة للفظة بدلالتها الاصطلاحية المعاصرة) .

فى ضوء هذا التقسيم الطبقى ، يظهر أنَّ الإخوان يعنون أنَّ أصناف الناس رتبتْ على شكل تصاعدى . وليس فى هذا التوزيع الفئوى

مايشير إلى أنَّ الأسفل يجب . بحكم الطبيعة . أنْ يخضع للأعلى خضوعاً تاماً كما هو عليه الحال فى جمهورية أفلاطون مثلاً . والطبقية بهذا المفهوم الأفلاطونى تباين ظاهر فلسفة إخوان الصفاء القائمة على أساس أنَّ الناس سواسية كأسنان المشط ، ولا فرق بينهم إلاّ فى (العلم) و (المعرفة) بمعناهما الواسعين .

أمّا الدولة وقيامها فيتحدّد بذات الصورة التى سبقتْ الإشارة إليها بالنسبة للإنسان الفرد وأدواره الأربعة التى يمر بها من الوجود حتى الفناء . وهذه الأدوار البايولوجية عكسها الإخوان على نهوض الدول وحياتها ، باعتبار أنَّ منهجهم يشمل الإنسانية جمعاء متمثلة بالفرد المتعيّن وإصلاحه ـ فما يصلح لتعليل حياة الفرد يصلح لتعليل حياة المجتمع بصورة عامة .

وتمرّ الدولة ، بالنسبة لمنطق التطور التاريخى . بثلاثة أدوار :

(أ) دور الابتداء والتأسيس والبناء .

(ب) دور الازدهار وتحقيق الغاية التىمن من أجلها ظهرت .

(جـ) دور الضعف والانحلال ، ثم الانتهاء .

ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الفيلسوف الاجتماعى ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) أخذ بهذه الأدوار فى « مقدمته » المعروفة ـ وكذلك تبناها فى العصر الحاضر المؤرخ البريطانى توينبى مع بعض التحوير .

وإذا عدنا إلى رئيس الدولة وصفاته العامة والخاصّة . وجدنا أنّ الإخوان استعاروا تلك الخصال من مصدرين : أولهما : محاورة الجمهورية لأفلاطون ، وثانيهما : كتاب الفارابي في (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة) ـ ولانجد حاجة لتكرارها . ويمكن للقارئ الرجوع إلى فصل « مدينة فاضلة متطورة » للوقوف على تفاصيلها هناك .

وأيّاً ماكان . فلا ندرى هل تحقّقتْ هذه الأمنية التى ألحف إخوان الصفاء فى طلبها برجل من رجالهم ؟. وهل كانت هذه الخصال متحققة فى دولة الفاطميين بمصر؟ أمْ بقى إخوان الصفاء يرفعون عقيرتهم عالياً ولايتسلمون سوى الصدىٰ البعيد دون بارقة أمل تلوح فى أفق محاولاتهم الجادة والعملية تلك ؟

٢٢ ـ وأخيراً فإنَّ المنحنى العام لحركة الإخوان يعبّر بعمقٍ عن سَوْرة الفكر الإنسانى الحادة التى نازعتْ نفوس الطامعين فى الحكم . فارتسمت على شكلها الظاهرى فى رسائل فلسفية . كان الإخوان قاعدتها الفكرية المبطنة ـ ولو قُدّر لها الاستمرار لغيّرت وجه المجتمع الإسلامى وقلبته رأساً على عقب ! .. ولكنها بقيتْ فى ذمة التاريخ وفى أسلات أقلام الباحثين .

ولنا مع الإخوان عودةٌ أخرىٰ أكثر تفصيلاً ممّا أجملناه . وأوسع تحليلاً مّما أرسلناه . وذلك فى دراسة مستقلة قائمة بذاتها .

٤ تصوّف عقلاني

ابن سينا

٢٣ ـ وأمّا الوقْفة الرابعة فستكون مع ابن سينا ، فيلسوف العلم وحكيم المعرفة .. وفى موضوع لم يتطرق إليه إلاّ القلّة من الباحثين إذا قيس الأمر إلى دراساتهم السينوية عن النفس والطبيعة ومابعدها ـ وأعنى به التصوف السينوى .

ونحن نعتقد ، بادئ ذى بَدْء ، انّ السبيل السالك إلى معرفة الرؤية الصوفية النقية عند الأستاذ الرئيس يمرّ حتماً ، وقبل كلّ شئ ، بقضية الحكمة المشرقية وما أثير حولها من آراء وأفكار سواء عند القدماء أو لدى المحدثين . وماسببته من ضجةٍ واسعةٍ بخصوص أهدافها العرفانية ودعاوىٰ جدّتها المفتعلة !.. ومن هنا وجدنا أنْ نستقصى وبشكلٍ موجز المشكلة ذاتها كى نخلص بالامر إلى الوقوف على حقيقة العرفان السينوى .

والمشكلة ، قيد البحث ، لها دلالتان : الأولى شكلية تتعلق بادعاء ابن سينا أنّه ألّف كتاباً أوضح فيه كل شيء عن (الحكمة المشرقية) ـ ولكن الكتاب ـ على حدّ قوله ـ ضاع ولم يبق منه شيء !.. والأخرى منهجية تتعلق باتجاهات هذه الحكمة السينوية وارتباطها مع العرفان والتصوف ، بحيث يعود منهجها لايعتمد المشائية والأفلاطونية ، بل هو

نسيج وحده من آراء الشرقيين وفلسفاتهم .

ونبدأ الموقف مع القدماء . مع صاحب المشكلة نفسه ابن سينا حيث يقول : « ولى كتاب غير هذين (يقصد الشفاء والنجاة) أوردتُ فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح الذى لايُراعىٰ فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يُتقىٰ فيه من شقّ عصاهم ، مايُتقىٰ فى غيره . وهو كتابى فى (الفلسفة المشرقية) ... ومَنْ أراد الحق الذى لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب . »[٦٣] ـ ويبدو من كلام ابن سينا أنَّ المقصود هو كتاب (الحكمة المشرقية) وقد ذكرته جميع فهارس الكتب القديمة . خاصة كتب الأصول التى تميّزت بذكر أسماء المؤلفين من العرب وغيرهم وما ألفوا .. ولكنها أجمعتْ إلى أنَّ الحكمة المشرقية « لايوجد تاماً » .. ونحن ، فى هذا السبيل ، نؤيد رأى الدكتور يحيىٰ مهدوى[٦٤] الذى أشار فيه إلى أنَّ العبارة التى وردتْ على لسان ابن سينا فى المبحث الثانى من كتاب (المباحثات) والتى تقول : « أمّا المسائل المشرقية فقد كتبتُ أعيانها بل كثيرا منها فى أجزائها لايطلع عليها أحدٌ . وأثبتُ منها من الحكمة العرشية (أفضل قراءتها « المشرقية » بَدل « العرشية » خلافاً لقراءة مهدوى ـ ولعلها صحفتْ خطأ من قبل النُسّاخ) فى جُزازات . فهذه هى التى ضاعتْ ، إلاّ أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإنْ كانت كثيرة المعنى ، كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل » كان المقصود منها هو كتاب (الحكمة المشرقية) بالذات ... بينا ذهب محقّق « المباحثات »

الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى رأى مباين لما قلنا .. وكذلك فإننى لا أميل إلى أنَّ شرح كتاب (ايثولوجيا) لأبن سينا هو جزء من كتاب (الإنصاف والانتصاف) ـ بل هو ، فيما أعتقد ، عمل مستقل قائم بحدّ ذاته .

٢٤ ـ أمّا إذا عدنا إلى الإشارات التى وردتْ بخصوص الحكمة المشرقية لدىٰ المفكرين الإسلاميين ، فيمكن حصرها على الوجه التالى :

(١) ـ أشار ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) فى مقدمته لرسالة حى بن يقظان بقوله : « تلك هى أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الإمام أبو على بن سينا . فاعلم أنَّ مَنْ أراد الحق الذى لا مَجْمجَة فيه فعليه بطلبها . »

(٢) ـ قال ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت مانصه : « ... وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أنَّ الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية ، على ماكان يُذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . » ـ وحقاً ما قاله ابن رشد ، فهذا مافعله ابن سينا عند تقديمه البرهان على وجود الإله حيث نفىٰ دليل الحركة ، كما أوضحنا من قبل .. وموقف فيلسوف الأندلس هذا يؤيد ماسبق أنْ ذهبنا إليه من أنَّ عبارة ابن سينا التى تقول : « على مافى ايثولوجيا من مطعن » ـ إنَّ المقصود منها (أى

لفظة ايثولوجيا) هو المصطلح الأرسطوطالى ، لا كتاب أفلوطين كما ظنّ البعض .

(٣) ـ ذكر فخر الدين الرازى فى شرحه لكتاب عيون الحكمة لابن سينا ، فى الفصل الثامن من الإلهيات ، فى المسألة الخامسة . فقال : « إنَّ الشيخ بيّن فى الحكمة المشرقية أنَّ الحدّ قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل »(٦٥) .

(٤) ـ ذكر نصير الدين الطوسى فى تعليقه على رأى لفخر الدين الرازى أورده فى شرحه على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فقال : « إنك نقلتَ فى المنطق عن الشيخ أنّه قال فى الحكمة المشرقية : إنَّ الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاقّ الملزومات ، وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود ، فهذا ماذكرته فى المنطق ولم تزد عليه شيئاً . وواجب الوجود إذْ ليس بمركب ، فلا حدّ له .. »

(٥) ـ ذهب شهاب الدين السهروردى فى كتابه المطارحات فى المشرع الثانى المخصصّ للمنطق إلى أنَّ ابن سينا صرّح « فى كراريس نسبها إلى المشرقيين ـ توجد متفرقة غير ملتئمة ـ بأن البسائط تُرسم ولا تُحدّ . وهذه الكراريس ، وإنْ نسبها (يقصد ابن سينا) إلى المشرق ، فهى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة . إلاّ أنّه ربما غيرّ العبارة أو تصرّف فى بعض الفروع أيضاً ، تصرفاً قريبا لا يباين كتبه الأخرىٰ

مباينة يُعتد بها ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرّر فى عهد العلماء الخسروانية ، فإنّه هو الخطْب العظيم ، وهو الحكمة الخاصّة !.. »[٦٦] ـ وقد يُفهم من نصّ السهروردى أنه يميل إلى أنّه ليس فى (الحكمة المشرقية) المنسوبة لابن سينا جديدٌ بالمعنىٰ الدقيق . ولكن يُستخرج من عبارة شهاب الدين أيضاً أنَّ الحكمة المشرقية الحقّة هى من صناعة العلماء الخسرويين ـ ولستُ أعلم مَنْ هم أولئك العلماء الذين قصدهم السهروردى ، ولعله يريد بهم الذين نشأوا فى منطقة خسرو !..

(٦) ـ ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازى فى شرحه على كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردى ذات العبارات التى أوردها شهاب الدين سابقاً ، مشيراً (أعنى الشيرازى) إلى ماذكره الطوسى فى تعليقه على فخر الدين الرازى حول مشكلة الحدّ بالنسبة للأشياء المركبة[٦٧] .. وقد أنكر الشيرازى وجود العبارة المذكورة ، بينا نجدها بألفاظ الأستاذ الرئيس فى كتاب منطق المشرقيين حيث يقول : « إنَّ الأمور البسيطة ليس لها على ما علمت حدود ، وإنما رسوم !. »

وأيّا ماكان ، فما أوردناه من آراء أهل المشرق بخصوص الحكمة المشرقية واصطلاحها ـ نجد أنَّ ابن سينا نفسه يستعمل دلالة المشرقيين أو الحكمة المشرقية بمعنيين : فتارة تعنى أمراً سكانياً ـ جغرافياً ، وأخرىٰ تعنى تحديداً للاتجاهات المنهجية السائدة عند فلاسفة الشرق مقرونة

بالنسبة لفلاسفة الغرب من مشائين وأفلاطونيين وغيرهما .

٢٥ ـ وكان للأربيين المحدثين رأيهم أيضاً حول (الحكمة المشرقية) ودلالتها مّما لايُستغنىٰ من الإشارة إليه ، لأنَّ فى بعض هذه الآراء جدّة وابتكاراً ، رغم قسوة بعضها على الفكر العربى .. وقد استفدنا مجمل آرائهم من كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى الموسوم « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ـ وهو مجموعة بحوث قيمّة ترجمها عن لغات أوربيةٍ متعددة . ونورد فى أدناه إيجازاً متتابعاً لمواقف أولئك الباحثين الغربيين ، متوخين من ورائه أنْ ننتهى إلى رأى حول المشكلة التى تُعدّ مدخلاً للعرفان السينوى .

ونبدأ مع **تولوك** حيث يرىٰ أن الحكمة المشرقية التى تبناها ابن سينا هى حكمة الإشراق التى اتّخذها بعض المسلمين هدفاً لعرفانهم ـ وليست هذه الحكمة إلاّ الحكمة الأفلاطونية المحدثة . وإنَّ لفظ (إشراق) نفسه فى رأى تولوك هو ترجمة لكلمة صوفية استعملها الافلاطونيون المحدثون بدلالة إضاءة وإشراق .. وأيدّ رأى تولوك بتفصيل أوسع الأستاذ **بيوزى** فى تعليقاته على فهرست المخطوطات العربية لمكتبة بودلى بجامعة اكسفورد .

ويذهب **دى سلان** إلى رأى خاص به ، حيث يقول : إنَّ اللفظ الذى ترجمناه بكلمة Illuminative هو لفظ (مُشْرقية) ـ ثم يضيف : وأنا أعتبر أنَّ هذا اللفظ إسم فاعل من الفعل (أشرق)

والمصدر منه (إشراق) وإليه نُسب فقيل (إشراقيون) ـ ومعناه يدل على طائفة من الفلاسفة .

ويرى مُنْك فى كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية) « إنَّ لفظه (إشراق) مأخوذة من (شرق) أو (مشرق) وتدل على مايسميه العرب باسم (الحكمة المشرقية) وهو إسمٌ يفْهم من مضمونه . وعندنا أيضاً بعض المذاهب المشرقية التى اختلطتْ فى مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية » ـ ثم يقول : « إنَّ الحكمة المشرقية لابن سينا التى ذكرها ابن طفيل ، والتى لم تصل إلينا ، من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية . » ويستدرك قائلاً : « ولكن مذهب وحدة الوجود الشرقى لم يترك أثراً فى كتب ابن سينا المشائية . »

ويذهب دوزى ـ من الناحية الفيلولوجية ـ إلى القول بما فحواه أنَّ الحكمة المشرقية هى فلسفة الإشراق والإشراقيين ، وهى مشتقة من لفظ (مَشْرِق) أى شرق ـ وبهذا يرفض دوزى قراءة دى سلان واشتقاقه إيّاها من مُشْرِقية (بضم الميم) .

ويعتبر ميرن ـ وهو ناشر ومحقّق لمجموعة من الرسائل الصوفية لابن سينا ـ « إنَّ الحكمة المشرقية ماكانت لتعطينا ، من حيث الجوهر ، فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التى نعتقد أنّا نقدمها هنا (يقصد رسائله الصوفية) باعتبارها خلاصة ماتضمنته الكتب المختلفة ، الصغيرة والكبيرة التى درسناها فى مخطوطة ليدن . » .

ويؤيد وكارا دى فوقراءة المصطلح بضم الميم أى (مُشْرقية) ويرىٰ « بأنَّ خطأً قراءة مَشْرقية (بفتح الميم) بمعنىٰ شرقية ، يرجع فى الأصل إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أنْ ينحرفوا بمذهبه فى اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية ... ومن المحتمل جداً أنَّ هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم ، بحيث لاشئ يخوّل لنا أنْ نعتقد أنَّ كتب ابن سينا الفلسفية الكبرىٰ لاتمثل آراءه الحقيقية ، وأنَّ حكمته المُشْرقية قد احتوتْ مذهباً يختلف عمّا فى الرسائل الصوفية التى نعرفها له . »

ويذهب جوتييه فى كتابه « ابن طفيل ـ حياته ومؤلفاته » مؤيداً قراءة دى سلان وكارادى فو بضم الميم ، حيث يؤكد « إنَّ هذه الحكمة المُشْرقية مرادفة لحكمة الإشراق ، وأنَّ التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة : حكمة الإشراق . » ـ ويعلّق المستشرق الإيطالى نلّينو قائلاً : « لوعرف جونييه كتاب السهروردى لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية ... وثمة خطأً شائع هو القول بأنَّ (إشراق) معناه (إضاءة الأشياء) مع أنَّ معناه على العكس من ذلك ، كما يُرىٰ من المعاجم العربية ، معنى لازمٍ لامتعدٍّ ، أى أنْ يكون الشئ نفسه مضيئاً . »

وممّن أيّدَ قراءة المصطلح بضم الميم أيضاً الأستاذ هورتن حيث يرىٰ أنَّ هذه الفلسفة المُشْرقية « ترمى إلى معرفة الله عن طريق الوجدان

والذوق ، فى مقابل الفلسفة الدقيقة التى تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى. فهى تقول: إنَّ الحقيقة شئ يُشرق للعقل فهى (مُشْرقية) ـ وعلى هذا النحو أيضاً يَشرق الله للصوفى ، فهو مُشْرِق . ومَنْ يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه (مُشْرِق) أى صوفى ، أو فيلسوف الإشراق فى مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طريق البرهان . »

ويذهب الأستاذ آسين بلاثيوس ، المفكر الأسبانى المعروف ، إلى الرأى الذى يتبنىٰ قراءة المصطلح بالضم أيضاً .

ويرى الباحث كليمان هيوار فى دائرة المعارف الإسلامية أنَّ دلالة حكمة الإشراق هى « تصوفٌ ذو طابع أفلاطونى مُحدث ، هى الفلسفة المُشرقية (بضم الميم) ـ أى الإشراق .. وقد كانت موجودة أيام ابن سينا ، الذى كتب مؤلَّفاً عنوانه (الحكمة المشرقية) وكان لها حينئذ طابَع سرى فقدته منذ ذلك الحين . »

وأخيراً نعود إلى استقصاء رأى الأستاذ كرلو ألفونسو نَلّينو فى شيء من التفصيل ، من بحثه القيم الذى أشرنا إليه سابقاً ، حيث نجد يقول : « إنَّ وجود الصفة (مشْرِق) ـ أيّاً كان المعنىٰ الدقيق الذى يراد أنْ يُعطىٰ لها ـ وجودٌ مفترضٌ افتراضاً . » ويحاول نَلّينو هنا مناقشة المصطلح من الناحية اللغوية وطريقة اشتقاقه ، وينتهى إلى أنها خطأ فى الاشتقاق إذا قُصد من اللفظة دلالة الإشراق . ويرىٰ أنَّ « القراءة (مُشْرِق) بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل علىٰ أنّها نسبة إلى

الإشراق غير مقبولين من الناحية اللغوية . ولا بُدّ بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً ، من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهى (مَشْرِقية) بفتح الميم وكسر الراء ، أو (مَشْرَقية) بفتح الميم والراء معاً ، بمعنىٰ (شَرْقية) » ـ ثم يُضيف : « لقد نُشرتْ نصوصٌ صوفية لابن سينا وترجمتْ وحُلّلتْ ، وهى نصوصٌ متأثرة تأثّراً واضحاً بفكر الأفلاطونية المحدثة بدرجةٍ معقولة ، تشابه تأثّر الفارابى ، وتبعد بُعْداً كبيراً عن مغالاة أيا مبليخوس وبرقلس ... إنَّ الأفلاطونية المحدثة التى شاعتْ روحها فى القسم الأول من القرون الوسطىٰ واضحة الأثر ـ ولا يمكن أنْ تكون إلاّ كذلك ـ فى حكمة الإشراق ، ولكنها على العكس من ابن سينا والفارابى لاتستقيها من منابعها الصافية لدىٰ رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين . وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة ، التى هى خليطٌ من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة ، والتى حافظ عليها ونمّاها صابئة حرّان ... حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس . فتبعاً لهذا قد وصلتْ فى لغة عَربيةٍ إلى عالم الفاتحين .. نقول هذه المتافيزيقا خلطها السهروردى بعناصر ذات طابع إيرانى خالص ، مأخوذة من ديانة زُرادشت ... والاختلاف بينها (أى أفكار السهروردى) وأفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضحٌ وضوحاً كبيراً إلى درجة أنَّ عمى الباحثين فى هذا الصدد لابدّ وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة ، مع حكمة الإشراق ! .. »

وبعد نقاش طويل وجاد . يشير نّلينو إلى رأيه حول كتاب (منطق المشرقيين) ـ الذى يعتبره البعض الجزء الأول من مشروع رؤية جديدة للفلسفة الإسلامية قدّمها ابن سينا فى عصره ـ فيقول : « وهذا يقضى على كل شك فى أنَّ قطعة المنط المطبوعة بالقاهرة هى القسم الخاص بالمنطق الذى يكّون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب (الحكمة المشرقية) ... وهناك دليل أخير على أنَّ المنطق المطبوع بالقاهرة (هو) جزء من كتاب الحكمة المشرقية . ماقدمه لنا صدر الدين الشيرازى فى بَدْء تعليقته على إلٰهيات الشفاء لابن سينا ، ففى هذا التعليق يقول : إنَّ ابن سينا أشار فى كتاب الحكمة المشرقية إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية .. وهذا يُماثل مارأيناه من قبل ... وينتج بوضوح أنْ لا أساس مطلقاً للسبب التعسفى الوحيد الذى اتخذه الباحثون من أجل القول بأنَّ عنوان (الحكمة المَشْرقية) لابن سينا عنوانٌ مزوّرٌ غير صحيح ، وهو العنوان الوارد فى مخطوطتى اكسفورد واستانبول »

٢٦ ـ تلك هى أهم الإرشادات الواردة على لسان بعض المفكرين الإسلاميين وبعض الباحثين الغربيين ـ ونحن نميل فى نهاية هذا العرض إلى الحكم على فلسفة ابن سينا المَشْرقية بأنّها تمثّل صورة عرفانية تمسك بها الفيلسوف فى بعض مأثوراته (الفَلْسَصُوفية) خاصة فى القسم الأخير من كتابه الإرشادات والتنبيهات ، وفى بعض رسائله الصغيرة كرسالته عن ماهية الصلاة وماهية العشق ، ورسالة الطير ، وحى بن

يقظان ، وقصة سلامان وأبسال . كل هذه تمثّل فى رأينا جانباً ممّا سمّاه بـ (الفلسفة المَشْرقية) دون أنْ يحقّق لنا مؤلّفاً يتضمن كل الطرق التى أشار إليها فى مقدمة كتاب منطق المشرقيين (باستثناء دعاوة فقدان هذا الجزء وذهاب أثره كما أوضحنا من قبل) ـ والفلسفة المَشْرقية السينوية التى نعنيها هنا لاتخلو من تأثر ببعض أفكار الفيثاغورية القديمة ذات المنبع الشرقى ، خاصة بما تضيفه المدرسة على النفس من جوهرية مبرأة دون البدن . ولعل أفكارها تسربتْ من خلال الإفلاطونية المُحدثة التى مثلتها (مدرسة بغداد) مقتفية النهج المشائى ، وكان ابن سينا من أهمّ أعمدتها الفكرية ، رغم أنّه لم يَرَ دار السلام طيلة حياته ! .. وكان الفارابى ، سلفه ، أيضاً من روادها الأوائل إضافة إلى كون أبى نصر (مُبغْدَد) النشأة والتعليم معاً .

* * *

٢٧ ـ وعَوْدٌ على بَدْء لما هدفنا إليه من الوقوف على حقيقة التصوف السينوى وخصائصه وغاياته ، فنقُول : إنه يتميّز بما تميّزت به مذاهب الفلاسفة من أنصار « المثالية العقلية » التى جعلت من النفس الإنسانية صورة تتطلع دائماً وأبداً إلى رحاب العالم الأسمى . متشوقة إلى العَوْد الأبدى . وعاشقة لكمالها الذى هو الغاية المقصودة فى البَدْء والمُنتهىٰ !... وفى هذا التطلع نلحظ عنصرين : عنصر القدرة الذاتية فى النفس الذى يخضع لديناميكية التشوّق حسب أعمالها وطهارة

وجهتها .. وعنصر المَنْح الذى لا يُعطىٰ إلاّ لمنْ كانت قدرته تلك غاية فى الاستعداد والترجى والقبول ، كى يُشرق بنوره عليه فيضئ حالك سبيله ويرشده إلى الطريق الذى يؤدى إلى رحاب العالم الأسمىٰ .. فإذا تعادل الطرفان تحقّقتْ صورة صادقة للاتصال (أعنى تقبل نور العقل الفعّال) ينْدر ، نظرياً على أقل تقدير ، أمثالها إلاّ عند العُرفاء من الناس ، لأنّها مزيجٌ من « المحبة الصوفية »[٦٨] ، والمنهج العقلانى ..

اقرأْ معى ابن سينا مقرّراً : « إنَّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أنْ تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول فى الكلّ ، والخير الفائض فى الكلّ ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة . ثم الروحانية المعلّقة نوعاً ما من التعلّق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيأتها وقواها ـ ثم تستمر كذلك حتى نستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله . فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله . مشاهداً لما هو الحُسْن المطلق والخير المطلق . ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً فى جوهره . »[٦٩]

ولا ندرى هل كان الأستاذ الرئيس صادقاً مع نفسه عندما فرض ـ فى حال العارف ـ تعادل عالم المعقول كله مع عالم الموجود كله ؟.. أىّ جمالٍ وحُسْنٍ وخير هذا الذى يقول !.. أهو تجربة صوفية حقاً ؟. أمْ عملية عقلانية خالصة ؟.. إنّنا إلى الرأى الثانى أكثر ميلاً ـ فهى مثالية

متعالية ، بل هى فلسفة أكثر منها تصوفاً أو حالاً !.. ومن هنا فإنّ صدقها متأت عن عمق نظرتها فى الاتصال بين الأدنىٰ والأسمىٰ من الكائنات العاقلة التى تكون الحكمة المتعالية قُنْية لها ومهيعاً يقودها إلى الصراط السوى الذى لاعوج فيه ولا ضلال ـ وتلك هى صورة من صور السعادة التى يحسّها الإنسان العارف فى تجربته العقلية الفريدة !.. فهى إذن ليست بحالٍ من حالات الوَجد والرياضة والانقطاع والتبتل التى يسلكها المتصوف كى يحقّق لذاته نحواً من الاتحاد مع الإله الذى هو الغاية التى لاتفوقها غاية فى الوجود .. بل هى ، فى مذهب ابن سينا ، تأملٌ عقلى وفلسفىٌ كما بسطنا ـ يُصطلح عليه ما اصطلح المتصوفة من قبل ، ولكن فى غير مناهجهم وسلوكهم وأذواقهم !.. فالعارفون ، كما سنرىٰ مستقبلاً ، « هم الذين ينصرفون بفكرهم إلى قُدْس الجبروت ، مستديمين لشروق نور الحقّ فى سرّهم » .

وأيّا ما كان ، فإنَّ موقف الأستاذ الرئيس هذا لايخلو من مفارقة ، لأنَّ الحال الأولىٰ خطابٌ عميقٌ للفكر ، بينا الحال الثانية خطابٌ حَدْسىٌ للقلب !. وجميلٌ من ابن سينا أنْ يذهب إلى رأى خاصٍ يحدّد فيه للتصوف الإسلامى معالمه العقلانية ، مبتعداً عما يسميه المتصوفة الكبار بـ (الوَجْد) أو التواجد ، متمسكاً بالتأمل والتعقّل .. ولكنه فى كلّ محاولاته الصادقة تلك ، يبقىٰ فى نظر أصحاب الذوق والإرادة والوجدان (أعنى المتصوفة فى الإسلام) خارج حظيرتهم ، لأنهم يريدونه عارفاً كما وصفه لنا القشيرى (ت ٤٦٥هـ) فى رسالته

« طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه . فحظىٰ من الله تعالى بجميل إقباله . وصدّق الله تعالى فى جميع أحواله . وانقطع عنه هاجس نفسه ولم يُصْغ بقلبه إلى خاطرٍ يدعوه إلى غيره .. وصار محدَّثاً من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسراره . فيما يجريه من تصاريف أقداره . يسمّىٰ عند ذلك عارفاً وتسمّىٰ حالته معرفة[٧٠] . »

ومرّة أخرىٰ . فرقٌ لامشاحة فيه . بين هَدْى العقل هذا . وهَدْى ب ذاك ، وبين زُهْد الفكر وزُهْد البدن ـ ولكن أيّهما أكثر نقاء بهارة واتصالاً ؟.. تلك هى المفارقة حقاً بين الطرفين : فالنظر الفلسفى يميل إلى الجانب الأول ، والتجربة الصوفية تميل إلى الجانب الثانى ، وكلاهما ، فى نهاية الشوط ، يؤديان إلى طريق واحدٍ لاحب لاحدود له من زمان أو مكان « لأنهما يشاهدان الحقّ مشاهدة عقلية ، ويُبصرانه بصيرة ربانية[٧١] . » ـ وغَفَر الله لمتصوفه ذلك العصر وماتلاه ! .. الذين أشاحوا بوجوههم عن ابن سينا لأنه لم يكتسب فى دعواه هذه تجربتهم الذوقية والعملية ؛ فاعتبروه متفلسفاً فى صومعة التصوف .. وليس من ذنب اقترفه فكره سوىٰ أنه كان يرىٰ أنّ (الرياضة الحقّة) هى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى ، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال (أى تقبّل نور العقل الفعّال) .. وليست الرياضة الحقّة نظاماً من الزهْد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وماإلى ذلك ممّا كان يعدّه المتصوفة وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الاتحاد والروحانيات[٧٢]

ويحقّ لنا القول هنا أنّ الأستاذ الرئيس بنظرته العرفانية المتعمقة هذه ، رفع عن التصوف العملى شوائبه التى لحقتْ به فأثارتْ حوله صوراً من النزعات اللاّإنسانية واللاّأخلاقية ، فأعاده هو إلى حظيرته العقلانية الخالصة ، حيث ينبغي له أنْ يكون ، سواء كان هذا الحضور حضوراً نظرياً يصدر عن العقل ، أمّ حضوراً فعلياً ينبع من القلب ـ ففى تصوّر ابن سينا هذا مايؤدى إلى وجوب تعادل الطرفين معاً ليحقّقا ، عن صدقٍ وإيمان ، عرفانية العارف فى هذه الحياة ـ كما سنرىٰ مستقبلاً .

٢٨ ـ ويتساءل الباحثون عن مدىٰ صدق موقفه الصوفى هذا ؟. « فهل خبر الأمر بنفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق الذى يعزّ على غير الخبيرين الإتيان به ؟. » ـ تلك فى نظرنا عُقْدة العُقد التى جمعتْ قطبين متنافرين فى طرفٍ واحد !.. رغم أنَّ القاعدة تقول : لايجتمع على صدقٍ نقيضان ..

ففى محاولةٍ لحلّ هذه المشكلة المنهجية ، لانجد بدّاً من النظر إلى الموضوع على مرحلتين زمانيتين : إحداهما مرحلة ماقبل عرفانه وتزهده ، وهى فترة شبابه . والأخرىٰ مرحلة كهولته ، حيث أراد لنفسه ـ باختيار وإدراك تامين ـ التطلّع نحو الإشراق الروحى بمناجاةٍ عقلانيةٍ خالصةٍ للرّب ، وبتجريد ذهنى تنمحى معه عناصر الإسفاف المادى ، فتعود النفس هى والجَذْب الصوفى على درجة واحدةٍ من

الاستبطان والاستعلاء . رغم تباعد الحالين . ورغم القول بأنَّ عرفانه النظرى يرتفع على ممارسات البدن لحركات أو تبدلاتٍ كان المتصوفة يعتبرونها سبيلاً يُسلك عند دخول حلقاتهم . فأباحوها لأنفسهم دون سائر الناس .. أجل . كان ابن سينا من التصوف فى قمته العقلانية المفلسفة . وكانوا هم فى قمتهم من التجربة الحَدْسية الخالصة . وكانا معاً يريان أنَّ **العارف** يكاد أنْ يُبصر الحقّ فى كل شئ : فهذا يبصره عن طريق العقل . وذلك عن طريق الوجدان ! .. ويبقىٰ الفرق قائماً بين الوصفين . فابن سينا فيلسوف تمسك بفكرة (الاتصال) ــ أمّا أولئك فقد تمسكوا بفكرة (الاتحاد)[٧٣] والمعرفة الذوقية . فهو ــ أعنى الأستاذ الرئيس ــ فى مثل هذه الصورة الرائعة رجلٌ غلب عقله على قلبه (وقليل من الرجال مَنْ هم على شاكلته) فأدرك أنَّ الاتحاد أمرٌ لايُقرّه الوجدان الذى يدعيه المتصوفة . فكيف بالعقل إذن ؟.. أما الاتصال فهو مرآة مجلوة يحازى بها العارف شطر الحق فحسب . وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القُدْس فقط ! .. فابن سينا هنا يريد أنْ يحتفظ بعمق الصفة الوجودية والشهودية التى بين العبد وربه . فلا يكون تطلعه إلاَّ إلى الاتصال ! ..

تلك هى مميّزات العارف السينوى : أدرك بعرفانيته سعادة العقل والنفس بحيث أصبح النظر الصوفى لديه « نَيْلٌ لوصول ما . هو عند المدرك كمالٌ وخير . » وأدرك أنَّ التجربة الصوفية الصادقة نظرٌ عقلىٌّ خالص . لاتشوبه شائبة من حركات وافتعالات لا أساس لها فى العملية

الروحية المطلوبة.. وصحيحٌ إلى حدّ ماقولنا : إنَّ ابن سينا فتْح باب (الحالات) الصوفية على مصراعيه لجميع الناس . ولكن بشروط وثوابت تعتمد العقل والذوق معاً . ولاتنفرد بأحدهما دون الآخر ـ وينبغي هنا الانتباه والحذر . كي لانقع بالمبالغة التي ادعاها بعض الباحثين من انفتاحية هذه (الحال) . فالفيلسوف يفرّق تفرقة واضحة بين أمرين : النزوع إلى الكمال والشوق إلى الكمال . فالأول : صفة غريزية يستوى بالنسبة إليها جميع الناس صغيرهم وكبيرهم . عالمهم وجاهلهم .. أما الثانى : فهو تطلع اكتسابى لايحدث إلاّ للقلة من ذوى المعرفة الروحية ، وبممارسات عقلانية مستمرة تدرك من خلالها دلالة ذلك الشوق وجمالية هذا الاتصال عند تحقّقه صدقاً بالاضافة إلى العارف الحق !... لذا نجد أنَّ ابن سينا افترض فى موقفه الفلسفى تباين الناس فى بلوغ هذا الكمال لاختلافهم فى درجات معرفتهم العقلية « فكلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلاّ أنْ يكون أكدّ العلائق مع ذلك العالم . فصار له شوْقٌ إلى هنا . وعِشْقٌ لما هناك يصدّه عن الالتفات إلى ما خلْفه جملة . »[٧٤] ـ بهذه المفارقة التى وضعها الحكيم بين الطرفين . تندفع بعيداً دعاوة هذا الانفتاح اللاّمحدود الذى تظنّاه بعض الدارسين دون أنْ يضعوا لأقوالهم تلك ثوابتها وشروطها . كما بسطنا من قبل .

٢٩ ـ إنَّ صوفية ابن سينا فى واقعها صوفية (فيثا ـ شرقية) تنادتْ

أصلاً إلى تبرير فلسفة الموت ، وإنّ السعادة القصوى هى خروج هذه النفس من جسدها لتتحرّر من مساوئ البدن وأدرانه ، وتدرك عند ذاك عمْق سعادتها التى استمدتها من أعمالها فى هذه الحياة .. فهو فى موقفه هذا يمثّل صورة من صور التصوّف الميتافيزيقى الذى يتخذ من النظرة المستقبلية غير المرئية هدفاً وغاية ومقصداً . وهو موقفٌ يتباين والمنحنىٰ الصوفى لأستاذه الفارابى الذى كان يؤكد فيه ضرورة البقاء كى يسعد الإنسان خلال حياته الدنيوية فى (مدينته الفاضلة) التى تهدف أساساً إلى تحقيق سعادة المعمورة بكاملها .. ونحن ، كما نعتقد أنّ الفيلسوفين كليهما ، ينطلقان إلى غايةٍ واحدةٍ تباينتْ وسائلها وأسبابها : فالأول : (أعنى الفارابى) آمن بالعقل إيماناً مطلقاً بحيث. شاد عليه كلّ إمكانياته الفلسفية فى بنائه الفكرى.. والثانى : آمنَ بالنفس وتمسك بجوهريتها وفرديتها وخلودها الدائم ، فانتهىٰ به الشوط إلى أنّ سعادتها الحقّة ليست فى هذه الحياة فقط وإنما فى حياةٍ أخرىٰ متجددة ، بحيث لامجال للتنكر لسعادة الآخرة على حساب سعادة الدنيا ! ..

وفى مجال الحديث عن التصوّف السينوى ، لابُدّ لنا من دَفْع فكرة الَجْمع بين صوفية الأستاذ الرئيس وصوفية الشهيد السهروردى ، وادعاء أنّها تصدر عن منظومة واحدة لاتباين بينهما ، كما يذهب إلى هذا الرأى بعض الدارسين من العرب وغيرهم (٧٥) .. حقاً إنَّ أمراً كهذا يحتاج إلى دليل وبرهان ، ولايُكتفىٰ به بتأويل مصطلحات الفيلسوفين تأويلاً شكلياً يفتقر إلى الوضوح والدّقة ، ويؤدى أخيراً

بهؤلاء الباحثين إلى القول بـ (مَشْرقية) نظرية الفيض ـ فهذا أمرٌ فى نظرنا دونه خَرْط القتاد ! .. لأنَّ منهج ابن سينا (والمنهج هو الأصل فى الحكم على أىّ اتجاهٍ فلسفى أو صوفى) برهانّى يصدر عن النفس ونزعاتها ويخاطب العقل ، أمّا منهج السهروردى فإشراقى وجدانى يخاطب القلب ، أى هو نحوٌ من التمازج بين الحَدْس والاستدلال ـ وشتان بين السبيلين ! . رغم أنَّ الأستاذ الرئيس ، فى النظرة المتخصصة ، يمكن أنْ يُضم إلى مجموعة المفكرين (الثيوصوفيين) الذين يرون أنّ التجربة الباطنة هى الأساس للمعرفة الخاصة بالإله وجميع المسائل المتصلة به . وقد مثّل هذا الاتجاه فى العصور المتأخرة جاكوب بوهمى وشلنج وإيكارت وهيجل وغيرهم .

وأيّاً ماكان ، فعند محاولة التفرقة بين التجربة الصوفية الخالصة التى تنقطع إليها النفس فتنكشف الحجب ويكون الاتصال ، والمذهب الصوفى الذى يعتمد الاستدلال العقلى حتى يبلغ به حدّ الاستعلاء الذى يمسك بالصورة من جانبها النظرى دون المرور بالارهاص الروحى للتجربة ، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يقف فى تصوفه فى الجهة الأخيرة ، فإنَّ له ـ كما يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ـ « مذهباً فى التصوف هو جزءٌ متممٌ لمذهبه فى طبيعة الوجود بوجهٍ عام ، وطبيعة النفس بوجهٍ خاص . وإنَّ الصوفى الكامل الذى يُطلق عليه اسم (العارف) ليس إلاّ الفيلسوف الكامل الذى أحاط برأسه هالة قُدْسية ، نَسَج خيوطها من اصطلاحات الصوفية . وإنَّ هدف العارفين

من حياتهم الروحية ، فى نظريته ، هو بعينه الهدف الذى حدّده للفلاسفة الذين حقّقوا رسالتهم على الوجه الأكمل ووصلوا إلى منتهى غاياتهم[٧٦] .»ـ وتأكيداً لما قاله الدكتور عفيفى ، نجد مثلاً أنَّ صوفياً إشراقياً كشهاب الدين السهروردى يدّعى فى قصته (الغُرْبة الغربية) : « إنَّ ابن سينا قد سعىٰ إلى منابع حكمة الإشراق ، ولكنه لم يوفّق فى اكتشافها تماماً !.. »[٧٧]

٣٠ ـ ولتوضيح الصورة أكثر فأكثر ، التى رسمناها سابقاً للتصوف السينوى ، مع ما سقناه من أحكام وآراء واجتهادات ـ نقدّم للقارئ تحليلاً داخلياً شافياً للنصوص ذاتها ، اعتمدنا فيه على آخر مادونه الأستاذ الرئيس فى كتابه الممتاز (الإشارات والتنبيهات) خاصة النّمط الثامن المتعلّق فى موضوع (البهجة والسعادة) والنمط التاسع المتعلق فى (مقامات العارفين) .. ولقد حاولنا جهدنا أنْ نضع الفيلسوف فى إطاره الذى اختار ، رغم المفارقات والإشكالات الذهنية التى حملها إلينا التصوّف السينوى !.

ومن هذا التحليل السريع الذى توخيناه للنص ، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يبدأ حديثه ، أول مايبدأه ، عن **البهجة والسعادة** كمدخل إلى مسالك العارفين ومقاماتهم : فالسعادة قد يكون منها ماهو ظاهر وماهو باطن ، وماهو حسّى وما هو عقلى . واللذات الباطنة مستعلية على اللّذات الحسّية ، وليس ذلك للكائن العاقل فقط . بل حتى للحيوان

الأعجم . مع التأكيد بأنَّ اللذة فى الأصل هى إدراكٌ ما (لكمال أو خير) من حيث هو كذلك . وأمّا الألم فهو (آفة وشر) - وهذا مادفع الحكيم إلى عدم إرسال اللذة إرسالاً دون تحديد . بل رآها فى الكمال والخير . لأنَّ التعميم هنا يقود إلى توهّم الإنسان العاقل إلى أنَّ كل لذّة فهى كلذّة الحمار(٧٨) ! .. أمّا اختلافها . أعنى الخير والشر . فيكون بحسب القياس إلى أمر معينٍ أو فعلٍ محدّدٍ ، مع ماينبغى من الالتزام بالقوى الثلاث التى تتعلق الأفعال الإرادية بها وهى : الشهوة والغضب والعقل . لذا فإنَّ كل خير إذا قيس إلى شئٍ ما كان هو الكمال الذى يخصّ ذلك الشئ - وشرط إدراك لذّة هذا الكمال يعتمد على أمرٍ يسميه الفيلسوف بـ (الذوق) - فبدون الذوق لا يتولد الشوق لدى الإنسان . وليس الذوق هنا سوى مرتبةٍ وخطوة إلى الذوق العرفانى الذى يقذفه الله فى القلب (كما قذفه فى فؤاد الغزالى ! ..) ومن هنا نجد أنَّ أهل المشاهدة من المتصوفة يسمون اللّذة العقلية ذوْقاً . لأنها أرفع اللّذات رتبة وأقواها كيفية وأكثرها كمية وأقدرها فى الوصول إلى كُنْه الغاية المطلوبة من الكمال(٧٩) .. وفى اعتبار آخر . فإنَّ إدراكهم لهذه اللّذة يتميّز . قبل كل شئٍ ، بطهارة أنفسهم ، ونقاوة سريرتهم . وتطلعهم الدائب نحو الخير والحق الأول ، نظراً وعملاً « بحيث يُصيبون وهم فى الأبدان من هذه اللّذة حظاً وافراً . وقد يتمكن منهم فيُشغلهم عن كلّ شئ ! .. (٨٠) - ولايكون ذلك إلاّ للنفوس السليمة التى هى على الفِطْرة ، والتى لَمْ تتدنّس بالعقائد المخالفة للحقّ .

وهؤلاء المبتهجين ، بهذه اللّذة والسعادة ، مراتب ودرجات لايتردد ابن سينا من أنْ يضع على رأس هذه الفئة العارفة ، بل فى قمّتها : المبتهج الأول وهو (الواجب) لأنّه « أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً ، الذى هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم ... لأنّه عاشقٌ لذاته معشوقٌ لذاته ، عُشِقَ من غيره أو لَمْ يُعْشَق [81] . » أمّا المرتبة التى تلى المبتهج الأول ، فهى طائفة المبتهجين بالأول ـ ويقصد الفيلسوف بهم الجواهر العقلية القُدْسية ، والذين يتأملون الأول دائماً وهم أقرب الكائنات إليه .. ثم تلى هذه المرتبة نزولاً فئة العُشّاق المشتاقين الذين حالهم تجمع اللّذة والألم معاً ، وألمهم يتصف باللّذة لأنّه بسبب الأول .. ويلى الأصناف الثلاثة الماضية فئة أصحاب النفوس المترددة ، وتردّدها يكون بين الربوبية من جهة ، والمادية البشرية من جهةٍ أخرى ، فهم معلّقون بين السماء والأرض ! .. ويتبعهم أصحاب « النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة الذين هم فى الحضيض الأسفل من الحياة الدنيا ، لاينالهم خيرٌ ، ولاتدركهم رحمة » وأولئك هم شرُّ البرية ! .. وليس من سببٍ فى بلائهم هذا سوى أنفسهم الشريرة التى لَمْ تكتسب عن طريق التعوّد والمران محبة الخير والتطلّع إلى الكمال ، كى تبلغ مرحلة العارفين التى لاينالها إلاّ المقربون من ذوى الحظوظ العظيمة ! ..

٣١ ـ ودَعْكَ الآن من هذه الفئة الضالة المضلّلة ! .. وعُدْ معى إلى العارفين أنفسهم الذين يتميّزون بمقاماتٍ [82] ودرجات يُخصّون بها

وهم فى حياتهم الدنيا « فكأنهم . وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضّوها وتجردوا عنها إلى عالم القُدْس[٨٣] . » ـ وأحوالهم تلك تبلغ بهم أحياناً حدّ المعجزات والكرامات ! ». ولعل فى قصة (سلامان وأبسال) التى ذكرها الفيلسوف فى رسالته الموسومة بـ (سرّ القضاء والقدر) مايمثّل صورة للنفس الإنسانية فى علوّها وسموّها وعرفانها من ناحية ، وانحطاطها ودَنَسها وماديتها من ناحية أخرى ، كما أكدّ الحكيم نفسه فى (الإشارات) ذاتها .

والوسيلة التى ينبغى على هذا الإنسان سلوكها هى أنْ يحقّق أحوال طلاب الحقّ منفردة أو مجتمعة . فيكون زاهداً فى متاع الدنيا معْرضاً عن طيباتها . ويكون عابداً بصدق . ومواظبا مؤدياً صيامه وقيامه على أحسن وجه . وأخيراً يبلغ أن يكون عارفاً « منصرفاً بفكره وعقله إلى قُدْس الجبروت . مستديماً لشروق نور الحقّ فى سرّه » . بحيث يعود الزهْد لديه تنزها . والعبادة رياضة . لايهدف من ورائهما إلى نيل ثوابٍ أو تجنب عقابٍ . بيناهى عند غيره تجرى مجرىٰ البيع والشراء . والأخذ والعطاء . فالفعلان إذن مختلفان وإنْ كان الغرض منهما واحداً . وليس فى ذلك ضيْرٌ لأنَّ هدف الشريعة فى ظاهرها هو الدعوة إلى الأجْر والثواب المذكورين . سواء كان فردياً أو اجتماعياً . وبتعاونٍ عام فى ظلّ قوانين كلّية هى الشّرْع الذى وضعه الشارع ليسود بين الناس العَدْل وتظهر المحبة . ولايكون لهم ذلك اعتباطاً بل يتولاه إنسانٌ اختاره الله . يأمر باسمه . وينْطق بأذنه . ويتحلىٰ بوحْيه . وهو

النبي المرسل الذى يحمى الشريعة ويطبقها ويدعو إلى إله واحد لاشريك له ، قدير خبير ، ذى أناتٍ ، يُبشّر بُرسله من قَبل . ويقرّر إيتاء الزكاة وإنْصاف العباد . والالتزام بالواجبات المنصوص عليها . والنهى عن المنكر . وعمل المعروف .

وفى تحديد للفروق بين عرفانية العارف . والإنسان الذى أشرنا إليه ـ نجد أنّ الأول يصل إلى مراحل من السعادة الروحية تجعله أكثر تقرّباً وتحسباً إلى الواحد الحقّ . وذلك بما أوتى من زهْد وعبادةٍ وانقطاع . مولٍ فيها وجهه لله تعالى فى الغدو والآصال . بينا نجد الثانى يؤثر نيل ثوابٍ ودَفْع عقابٍ ، كما أشرنا من قبل ... وللعارف ، فى ضوء هذه الصورة ، حالتان : إحداهما تقاس بالنسبة لذاته وهى محبته للكمال ومصدرها إرادته ، والأخرى بالنسبة لبدنه وتتمثل بحركته وفعله نحو (الواجب) وطلب القُرْبة إليه . ومصدرها عبادته . وكلاهما تؤديان به إلى أنّه لايقصد من تعبده هذا غير الحقّ بالذات « لأنّ التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » وليس العارف كذلك ! . .

ولهؤلاء العرفاء ذوى الاستعداد درجات فى حركاتهم ، تجهد جميعها فى الوصول إلى الحق ، وأول هذه الحركات مايدعونه بـ (الإرادة) ـ « وهو مايعترى المستبصر باليقين البرهانى » حيث يؤدى به إلى الاعتصام بالعروة الوثقىٰ التى لاتزول ولاتفنىٰ .. ولا يتمّ هذا إلاّ

بسبيل من الرياضة الروحية وذلك بنهى النفس عن هواها . والأمر بطاعة مولاها ، وتطويع النفس الأمارة للنفس المُطمئنة كى « تتجنب قوىٰ االتخيّل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القُدْسى . منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السُفْلى[٨٤] .. » - فرياضتهم إذن مَنْع النفس عن الالتفات إلى ماسوىٰ الحقّ الأول . ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه مَلكة لهم . والملكة لاتكون إلاّ بالعمل والاكتساب .. وقد تساعد **الألحان** على هذا وتُعين عليه . ولكن بشكلٍ عرضى !.. ويحاول الطوسى الشارح للإشارات إيضاح الغاية من هذه الألحان بقوله : « إنّها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام . لاشتمالها على المحاكاة التى تميل النفس بالطبع إليها ... وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كلّ صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها فى معالجة الأمراض النفسانية وفى إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات... وكذلك يُعين فى الأمر الفكر اللطيف المعتدل فى مزاجه كيفا وكمّاً . والعِشْق العفيف الذى يجعل النفس ليّنة شفيقة ذات وَجْدٍ ورقةٍ وانقطاع نحو الحق[٨٥] . »

فإذا حقّقتْ إرادة العارف هذه الرياضة ، عَنَتْ له عندئذٍ خَلَساتٌ « لذيذة كأنها بروقٌ تومض إليه ثم تخمد عنه !. »[٨٦] ــ ونحن ، مع ضعف تصورنا للمعقولات وانغماسنا فى الطبيعة الحسية . قد نتوصل ، على سبيل **الاختلاس** (كما يقول الحكيم) إلى **الحقّ الأول** ، فتكون حينئذ سعادة ليس لها شبيهٌ أو نظير !.. وتتميّز هذه

الخلسات بانها «وَجْدٌ إليه . وَوَجْدٌ عليه» [٨٧] ـ ويتَدَرج معها العارف الواله حتى «يكاد يرىٰ الحقّ فى كل شئ ... بحيث ينقلب له وقته سَكينة . فيصير المخطوف مألوفاً . والوميض شهاباً بيّناً . وتحصل له معارفه مستقرة . كأنها صحبة مستمرة ... فإذا انقلب عنها انقلب خسران أسفاً ! .. » ـ ولكن العارف الحقّ يحاول جاهداً أنْ يمسك بهذا الوميض إلى أنْ يصبح معه متى شاء ! .. وحتى يتوجه بكليته إلى الحقّ . وعند ذاك يكون قد بلغ درجة المحْو و الفناء فى التوحيد . وهناك يحق الوصول ! .. وهو الخلاص الذى يتطلع إليه العارف فى عرفانه . بحيث يصير الحق بصره الذى فيه يبصر . وسمعه الذى به يسمع . وقدرته التى بها يفعل . وعلمه الذى به يعلم . ووجوده الذى به يوجد !. وهناك لايبقىٰ واصفٌ ولاموصوفٌ . ولاسالكٌ ولامَسْلوكٌ . ولا عارفٌ ولا معروفٌ . بل هو مقام الوقوف حيث الواحد الحقّ .

٣٢ ـ حقاً إنّه مقام الواحد الحقّ الذى لايصله إلاّ ذو حظٍ عظيم ... ولكن ما هى . ياترىٰ . صفات هذا العارف الذى منحه الله هذا الحظ الوفير؟.. يقول ابن سينا : أنّه «هشٌ بشٌ . بسّام . يبجل الصغير من تواضعه . كما يبجل الكبير . وينبسط من الخامل مثل ماينبسط من النبيه ـ وكيف لايهشّ . وهو فرحان بالحقّ ؟... والعارف له أحوالٌ لايحتمل فيها الهَمْس من الخفيف . فضلاً عن سائر الشواغل .. فهو أهش خَلق الله ببهجته . العارف لايعنيه التجسس

والتحسس (أى لايهتم بتجسّس أحوال الناس ، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فارغاً عن غيره ، غير متتبعٍ لعَوْرة أحد) ولايستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله فى القدر ... وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعُنْفٍ معيّر . وإذا جسم المعروف فربَّما غار عليه من غير أهله .. العارف شجاعٌ ، وكيف لا ! . وهو بمعزل عن تقية الموت . وجوادٌ ، وكيف لا ! . وهو بمعزلٍ عن محبة الباطل .. وصفاحٌ ، وكيف لا ! . ونفسه أكبر من أنْ تجرحها ذات بشر .. والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كلّ شئ ، فهو فى حُكْم مَنْ لايُكلّف ! . وكيف ؟.. والتكليف لمنْ يعقل التكليف حال مايعقله ، ولمن اجترح بخطيئة إنْ لم يعقل التكليف ..» [٨٨]

تلك هى إذن نعوت العارف وصفاته ، تبلغ به حدّاً يعفيه ابن سينا حتى من التكليف الشرعى الذى فرضه الله على عباده ! . وهو موقف خطير ، يشرحه الطوسى فيقول : « المراد أنَّ العارف رُبمّا ذهل ، فى حال اتصاله بعالم القُدْس ، عن هذا العالم ، فغفل عن كلّ مافى هذا العالم ، وصدر عنه إخلالٌ بالتكاليف الشرعية . فهو لايصير بذلك متأثماً ، لأنه فى حُكْم مَنْ لايكُلف ، لأنَّ التكليف لايتعلق إلاّ بمَنْ يعقل التكليف ، فى وقت تعقله ذلك ، أو بمَنْ يتأثم بترْك التكليف ، إنْ لم يكن يعقل التكليف ، كالنائمين والغافلين ، والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين [٨٩] » ـ ذلك هو السرّ الذى يجب أنْ لايذيعه أحدٌ من العارفين إلاّ لعارف مثله ، وفى غير ذلك ، فقد أثم إثماً كبيراً ! ..

ترىٰ ، هل كان الأستاذ الرئيس فى عرفانه هذا محققا لهذه الدرجات العليا فى التصوف ؟.. سؤال سبق أنْ سألناه . ونقول الآن : إنَّ الفيلسوف نفسه وضع هذه الحال مَوْضع الاستحالة تقريباً (إلاّ فى الأحكام الذاتية الخالصة) ـ حيث « هذه الدرجات لايفهمها الحديث ، ولاتشرحها العبارة ، ولايكشف المقال عنها ، غير الخيال !. ومَنْ أحبّ أنْ يتعرفها فليتدرج إلى أنْ يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأمر[٩٠] . » ـ إذن ينبغى علينا أنْ نسلك مَسْلك العارفين الذين تركوا الدنيا بقَضّها وقضيضها ، حتى تتيسَّر لنا الرؤية الصادقة لهذه الحال ! . وهل يصّح هذا فى رأى أصحاب العقول والأفهام ، كى يؤدى بنا إلى إثبات الأمر أو بيان نفيه ؟. وما أشبه كلام ابن سينا هذا بالحديث الطريف المنسوب إلى العالم الألمانى ألبرت انشتاين ـ صاحب النظرية النسبية ومطورها ـ حين سُئل مرّة عن كمّية كواكب (دَرْب التبانة) فى الفضاء الخارجى ، فقال : إنها عشراتُ الملايين ، أجل ، عشرات عشرات الملايين ! ! .. فقالوا له كيف ؟.. قال : هى كذلك ، ومَنْ لم يصدّق منكم هذا ، فليذهب بنفسه ويحصيها عدداً ! ..

ترىٰ مّرة أخرىٰ ، أيهما أقرب منالاً إلينا أهوَ إحصاء نجوم دَرْب التبابة ، أم معرفة وكشْف مسالك العارفين والمتصوفة المنقطعين « من الواصلين للعين دون السامعين للأثر » ؟. تلك مسألة لايعرف الإجابة

عليها إلاّ أصحاب المواجيد والأوقات ، ولسنا نحن منهم على أى حال !..

٣٣ ـ وفى ضوء ما أوضحناه وبسطناه سابقاً ، نجد الشيخ الرئيس كأنه يؤكد ، بروحيته الصوفية الغارقة فى عرفانه العقلى ، ما قاله من قبل العارف التُسْترى (ت ٢٨٣هـ) وتحديده للمعرفة الصوفية بأنها : « تمسكٌ بالكتاب ، واقتداءٌ بالسُّنّة ، وأكلُ الحلال ، وكفُّ الأذىٰ ، وتجنُّب المعاصى ، ولزوم التوْبة ، وأداء الحقّ . » ـ هذه هى الطريقة السالكة للسعادة التى عمل الأستاذ الرئيس على تحقيق الوصول إليها ، فكان تصوفه ينْبع حقا عن نيته الصادقة المبرّأة ، سواء أدرك الغاية أمْ ضلّ ، فى متاهات الطريق !.. ولكنه بقى يبحث عن سعادته هذه ـ تلك السعادة التى لا تتمّ ولا تزدهر إلاّ بسبيلٍ من تنْمية أعمال النفس وأفعالها الصالحة ، ومن هنا كانت الأخلاق وطرائق السلوك المهيع الذى يهدى إلى معالم هذه الجادّة .. وقد أوضحنا موقفه منها فى كتابنا : فيلسوفٌ عالم[٩١] ..

⑤ سيرة مفكر وفكر

الغـــزالى

٣٤ ـ حديثى هنا ، فى وقفتنا الخامسة هذه ، يخصّ الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) سيرةً ومنهجاً ، حيث يرتبط بقصة علاقتى معه يوم اخترتهُ ، من بين فلاسفة الإسلام ، موضوعاً للدراسة فى جامعة بغداد (يوم كنتُ أستاذاً فيها) محاولاً عرض أفكاره وآرائه . فمارستُ قسماً من تصانيفه ، وكان على رأسها كتابة الجليل « المنقذ من الضلال »[٩٢] ـ فرجعتُ عنه وأنا أحمل أكثر من صورة واحدةٍ له : تخيلته رجلاً متعدّد الكمّ والكيف ؛ وليس فى تعددهما مايضير ، لولا ماتنز به تلك الأقوال من تضاربٍ أحياناً حسبتُه نوعاً من الخُلْف أو التناقض .. ثم عدتُ إليه أتمرسه أكثر فأكثر ، وكلّما توغلتُ فى بيدائه العريضة برزتْ لى شخصيته على حالٍ جديدة ، أكثر نقاء ، وأشدّ جدّية واحتساباً . ولمستُ من خلالها صراعه الدائب المستمر مع نفسه وعصره وأدوات التفكير القائم يومذاك ، متمثلاً بطبيعة الإنسان من حيث تأثره بروح حضارته ، متصهراً وإياها فى بوتقةٍ واحدةٍ تظهر سماتها متميّزة بطابع تلك الحضارة ذاتها . ومهما أردنا أنْ نتجنب هذا التأثير أو التأثر عدنا نفتقر إليه فى نهاية الشوط ، فكأننا بدون هذه الصورة نفتقد الأصالة والحركة والمعنىٰ فى نوازع هذا الفكر وتنظيراته المتباينة ، لأنَّ التقدم الإنسانى لاتعرف

حدوده ولا تُستكشف مكنوناته مالَمْ نربطه بمصدره الذى صدر عنه . ومن هنا فنحن نعتقد أنَّ المفكر ، سواء كان فيلسوفاً أم سياسياً أم فناناً ، فهو غرس حضارته ونبت زمانها . ولايصدق هذا على الحضارة الإسلامية فحسب ، بل هو مقياس شامل للدراسات الإنسانية فى شتىٰ ضروبها وألوانها .

ومِمّا نلحظه ، فى هذا السبيل ، أنَّ الغزالى تأثَّر بهذا الروح تأثراً واضحاً ، فارتسمت خطوطه العريضة على معالم سيرته ومنهجه ، خاصة وقد نشأ فى عصرٍ سادته حرب العقائد وكثرت فيه المنازعات الفكرية والكلامية . وبدتْ الفرق يطعن بعضها فى بعض ، ويتعصب بعضها دون بعض . فطغت بدعة التكفير واشرأبتْ طبيعة النقد وتفشَّتْ نزعة المغالاة . فاختلط الحابل بالنابل ، واستغلت السلطة الحاكمة هذا الموقف فشجعته غير هادفةٍ من ورائه إثارة البحث عن حقيقة من حقائق هذه الأفكار المتنازعة ، بل استوحت نفعيتها وتحقيق مآربها ، وتثبيت نزعاتها . فشايع رجالها هذا المذهب تارة وذاك أخرىٰ ، ثم نكصوا عنه إلى ثالثٍ . وعادَ الإسلام لعقاً على ألْسِنَتِهم يدرّونه مادرّتْ معايشهم ، فإذا محّصوا بالحقّ قلَّ الديانون .

وهكذا تأججتْ نار الفتنة فى بلاد فارس والشام والحجاز والعراق ، فَذَرَّ قرنها بين المجتمعات الإسلامية . فسادت فوضىٰ النحل ، واشرأبتْ أعناق الموتورين ، تحاول الوقيعة بين الفئات

المتنازعة . وكانت صور الماضى القريب ترتسم معالمها فى الأذهان ، بعضها يذكى فى نفوس المخلصين الحماسة ، وبعضها يدعو إلى الألم والحَسْرة : فمحاربة الاعتزال تارة ، وموقف الحاكمين من أصحاب الرُبط والنزوات الحيّة تارة أخرى . ومالعبته المذهبية الضيقة فى إهدار دم أصحاب المشاهدة ليس ببعيد . يتمثل - لاعلى سبيل الحصر - بمأساة الحلاج ومطاردة أنصاره وتلاميذه . فعادت الحياة جذعاً : تيارات يضطرب بعضها فى أديم بعض . وواجهات للفكر تمثّلتْ فى فلسفة تُنعتْ بالهرطقة ، وعقيدة طغتْ عليها البدع والانحرافات ! .

ثم دالتْ سلطة الحاكم يومذاك . وأعقبتها دويلة جديدة بدوية الأصول ، بسطتْ سلطانها شرقاً وغرباً . وعادتْ معها خلافة بغداد إسماً يذكر على المنابر . فهى مصونة غير مسئولة ! .. وقد ساعد على ظهور هذه الدويلة قبائل تركية تمركزت أول الأمر فى مقاطعة خراسان . وفى عام ٤٤٧ للهجرة تمكنتْ من الاستيلاء على دار السلام . ثم مدّتْ رقعتها إلى بلاد الشام . ثم الجهة الشرقية من بلاد فارس . وحاولتْ هذه الدولة العتيدة أنْ تظهر أمام المجتمع الإسلامى بمظهر المنافح والمدافع عن العقيدة . والمشجّع للعلم والعلماء - وتحقّق هذا الاتجاه فعلاً فى عهد سلطانين من سلاطينها هما ألب أرسلان وملك شاه .. وتمثّل هذا المظهر الثقافى على يد وزير من أنبغ وأقدر رجال الدولة الفتية ومن التابعين لها . هو نظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥هـ) السلطان غير المتوّج . فأسّس المدارس المنسوبة إليه كنظامية بغداد

والبصرة ونيسابور وأصبهان . وكانت أهمّها قدراً وأرفعها ذكراً نظامية دار السلام (٤٥٩هـ) أسّسها لأبي إسحاق الشيرازى ، وعينه مدرساً فيها .

ولعل من الأسباب التي دفعتْ دولة السلاجقة بشكل عام ، ونظام الملك بشكلٍ خاص ، إلى إيجاد واستحداث هذه الرقع الثقافية والتعليمية هو محاولة تثبيت الاتجاه الجديد للدولة فى عقيدتها نحو المذهب الشافعى من جهة، [٩٣] ومباهلة الدولة الفاطمية ـ وهى معاصرة له ـ من جهةٍ أخرى ..وكانت مصر يومذاك تحمل رسالة الإشعاع فى أزهرها الفاطمى ، وفى مفكريها من الفلاسفة والحكماء والعلماء .

ومهما نعى بعضهم على هذا الصراع الذى عاشته دولة الإسلام فى ظل حضارتها عصر ذاك ، فهو أمرٌ ـ كما نعتقد ـ يدلّ على صحوةٍ ذهنيةٍ حادّة وتقدم صحىٍ سليمٍ ، لأنه يمثل فى إطاره العام حركة الفكر ومساره نحو التصيّر أيّا ماكان نوعه ، كدلالةٍ على حياةٍ ناميةٍ متحركةٍ لاتخضع للركود أو الهمود . ولاتعترف بتضييق الحدود ، بل تنطلق نحو تثبيت الذات ، ولا يحدث ذلك إلاّ بصراع فكرى دائمٍ مستمر ، وسَوْرةٍ يبقى فتيلها يشتعل بمقدار ، ويخبو بمقدار ! ..

٣٥ ـ فى مثل هذه الجواء الفكرية المتصاعدة ولد الغزالى الكبير « زين العابدين محمد بن محمد بن محمد » ـ وكان ذلك عام (٤٥٠)

للهجرة ، حيث تفتحت عيناه للنور فى مدينة طوس إحدى مقاطعات خراسان .. ويحكى التاريخ لنا أنَّ أباه كان غزّالاً ينسج الصوف . توفاه الله عن طفلين هما (محمد) و (أحمد) أوصى بهما قبل اخترامه أحد أصدقائه من الصوفية بغية رعايتهما والحدْب عليهما . بعد أنْ ترك لهما من المال نزراً يسيراً لا يفى بالحاجة ولايسدّ عوز الحياة . واضطر الرجل بعد نفاد المال – إلى إدخالهما إحدىٰ المدارس العلمية التى كانت تجرى المعونات لتلاميذها الصغار .

ويحدثنا الغزالى نفسه عن هذه المرحلة فيقول مانصبه : « صرنا إلى مدرسة نطلب الفقه . وليس المراد فى الحقيقة سوى تحصيل القوت . فكان تعلمنا لذلك لا لله ! ... » – والحكاية ، فى حدّ ذاتها . قد لا تبدو مثيرة لشئ ذى بالٍ عند أكثر المؤرخين ، ولكنها فى حقيقتها تحمل دلالة نفسية أشاعت نحواً من الانحراف فى طبيعة الطفل ونشأته : يموت الأب . فيكفل الطفلين رجلٌ غريب عنهما وهما لايزالان فى سن اليفاع . ولماذا الرجل الغريب ؟.. ألم يكن فى المدينة قريب يُعتمد عليه فيرعاهما ويعوضهما حنان الوالد الفقيد ؟ – ولو افترضنا أنَّ الأب تعمد إشراف المتصوف عليهما لغاية تعليميةٍ ، ولكن ماهو المبرّر . للبقاء على مثل هذه الحال ، بعد نفاد المال واندفاع الشيخ العرفانى إلى البحث لهما عن مورد للحياة ولقمة العيش ؟..

يبدو لنا من هذه الصورة المؤلمة أنَّ الأب وطفليه وزوجه نشأوا فى

ظل غربةٍ موحلةٍ فى طوس أو ضواحيها . بحيث لم يتيسر كفالة الطفلين ـ بعد وفاة الأب ـ من قبل عمّ أو خالٍ أو قريبٍ أو نسيب لهما ! .. إنَّ هذه الصورة البائسة اليائسة كان لها . فى تصوّر كاتب هذه الصفحات . تأثيرها القوى على شخصية الغزالى ، خاصة فى شرخ شبابه . وماعرف عنه من صفاتٍ أوردها معاصره عبد الغافر الفارسى (سنشير إليها فى حينه) .

ثم تيسر للطفل الكبير (أعنى الغزالى) أنْ يتدارس الفقه بعضاً من حياته فى مدينة طوس ، على يد رجلٍ يدعىٰ أحمد بن محمد الراذكانى . وذلك عام ٤٦٥ للهجرة . وكانت سنّه لاتتجاوز الخامسة عشرة . أثبت خلالها نبوغاً وفطنة بالغتين . مع تفهم دقيقٍ لمشكلات الفقه ومسائله .. ثم هاجر إلى جُرْجان للدراسة على يد الشيخ أبى القاسم الإسماعيلى (ت ٤٧٧هـ) وبعدها عاد ثانية إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنوات . يستظهر عن ظهر قلب فروع الفقه ونقولات الفقهاء وأقاويلهم حتى حفظها جميعاً !. ولكنه لم يكتف من العلم بقليله ، فعاودته رغبةٌ ملحة جامحة إلى المزيد منه . فرحل عام ٤٧٣ للهجرة إلى نيسابور . فالتحق بمدرستها النظامية التى أسّسها الوزير السلجوقى نظام الملك ـ فتتلمذ هناك على يد استاذ المدرسة الأول أبى المعالى الجوينى الملقب بإمام الحرمين (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) وهو من أكبر علماء الفقه الشافعى فى عصره . فخبر الأستاذ موهبة تلميذه ، فوقف منه على ذكاءٍ خارق وجُرْأةٍ فى العلم وطلبه قلَّ مثيلها ، مع حب فى تقصى الحقائق

صغيرها وكبيرها ، قويها وضعيفها . فلم تنُب به مشكلة إلاّ وحاول وضع الحلول لها ، باستقراء دقيق واستدلال متين . فبرع فى المذاهب وخلافاتها ، والجدل وطرائقه ، والحكمة وميصادرها . بحيث مكنته هذه البراعة من دحض آراء القوم ومناقضتهم فيها .

وخلال هذه المرحلة ذاتها مال الغزالى إلى دراسة التصوف والعرفان ، فانخرط فى حلقة أبى على بن محمد الفارمذى أستاذ عصره . فدرس على يديه أصول هذه المعرفة وطرائقها . فتأثر بآرائه وأفكاره . وأكبر التلميذ منزلة الأستاذ الاجتماعية التى كان يحظىٰ بها من قبل أصحاب السلطان ، وخاصة نظام الملك !.

وفى عام ٤٧٨ للهجرة نُكِبَ الغزالى بوفاة أستاذيه (الجوينى) و (الفارمذى) . فلم يجد فى نفسه رغبة فى إطالة المكوث فى نيسابور فرحل عنها إلى معسكر بجوار المدينة أقامه نظام الملك هناك . يستقبل فيه أصنافاً من الناس شتى بينهم الطامع فى المال والجاه . وبينهم العارض لعلمه فى حضرة الوزير وحاشيته . أو المتظاهر بالتصوّف كَسْبا لميل نظام الملك نحوه . أو المنافق الذى يُظهر خلاف مايبطن !..
أجل . مهما كان من تضارب هؤلاء وسيلة وغاية . فنَدىّ الوزير فى الغالب لَمْ يخلُ من زُمْرةٍ طيبةٍ من العلماء والفقهاء والمتصوفة .

ولسنا نبرئ الغزالى فى شرخ شبابه من طموح نحو المال والجاه . وحرصٍ على الأخير منهما حرصه على الحياة !.. يضاف إلى ذلك

ماعُرف عنه أيضاً ـ كما يقول معاصره عبد الغافر الفارسى ـ من الزعارة وإيحاش الناس ، والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف ، كبراً وخيلاء ، واغتراراً بما رزق من البسطة فى النطْق والخاطر والعبارة .. لذا وجد أبو حامد ، يومذاك ، فى المخيم السلطانى (أعنى المعسكر) ضالّته المنشودة عند الرحيل . أمّا العوامل السلبية التى يضيفها الفارسى لشخصيته ، فنرجعها إلى مسببات نفسية نربطها بطفولته البائسة التى أشرنا إليها سابقاً ، كى نبرّر الانحراف الذى يُشار إليه فى صدر شبابه ، وهو أمرٌ قد يستوى فى أمثاله كثير من عظماء التاريخ !..

أجل ، غادر الغزالى نيسابور وغايته أنْ يحظى بقبول الوزير ورضاه .. ولماذا لا يطمع بالشهرة والمال وقد بلغ من العلم شأواً بزَّ به الأقران ، فأهلّه للدخول فى خدمة الوزير : ذلك الرجل الذى عُرف عنه أنّه لايستميل من العلماء إلاّ اولئك الذين يخضعون لمشيئته ، ويتنكبون الطريق فى سبيل إحقاق باطله !.. وامتد عمر هذه المرحلة بأبى حامد حوالى خمس سنوات ، لم نعرف عنها تخطيطاً يساعد على كشفْ معالمها ، فهى حالٌ خَلَتْ من التصنيف والتأليف ، بل كانت تجربة نفسية قاسية لتحقيق طموح كان الغزالى يرغب فى الوصول إليه ـ وقد تحقّق له هذا الحلم العريض حين رفع وزير السلاجقة إلى الخليفة العباسى إسم الغزالى مُرشحاً لتسلّم الأستاذية فى أكبر جامعةٍ إسلاميةٍ فى دار السلام ، أعنى بها (نظامية بغداد) .. فصدر الأمر إليه بمغادرة المعسكر عام ٤٨٤ للهجرة . فاستوطن المدينة الجديدة ، وأجريتْ له

الهبات والعطايا ، وأكرم وفاده ، وعمَّ الناس خبره ، ونالَ شهرة لم ينلها أستاذٌ من قبل ومن بَعْد !. وبلغ عدد تلاميذه ــ وجلّهم من طبقة العلماء ــ ثلاثمائة أو يزيدون.

٣٦ ــ ثم شاءتْ الظروف أنْ يغادر الغزالى دار السلام غِبَّ أربع سنواتٍ من التدريس ، صادف خلالها مايؤنس وما يؤلم ، مايُضحك ومايُبكى !. وعاد عنها برصيدٍ من الذكريات المكبوتة ، لم يحاول الغزالى الإفصاح عن كثيرٍ منها ، ففقدنا بذلك جوانب طريفة من حياته ، مليئة بالمفارقات والمنغصات !..

وهنا لابد لنا من وَقْفَةٍ نتأمل فيها تلك الظروفّ ، متسائلين عن الغرض الذى دفع بالغزالى ــ وهو أستاذ أول فى نظامية بغداد ــ أنْ يترك هذا المنصب الرفيع عن عزيمةٍ وسبق إصرار ، دون التفكير بالعَوْدَة إليه ؟.. وقبل أنْ نستقرئ الحكم الذي اخترناه تبريرا لموقفه هذا ، أقدم للقارئ رأى الغزالى كما يحكيه هو فى « المنقذ من الضلال » حيث يقول[٩٤] : « تفكّرتُ فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصةٍ لوجه الله تعالى ، بل إنَّ باعثها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار الصيت . فتيقنتُ أنى على شفا جُرفٍ هار ، وقد أشفيتُ على النار ... لاتصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة ، إلاّ وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفترها عشية . فصارتْ شهوات الدنيا تَجاذَبُنى بسلاسلها إلى المُقام ، ومنادى الإيمان ينادى : الرحيل ! الرحيل !. فلم يبق من العمر إلاّ

قليل ... وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياءٌ وتخييل ! ... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر[٩٥] ، وأولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ــ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الإختيار إلىٰ الاضطرار ، إذْ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ... فأورثتْ هذه العقْلة في اللسانِ حزناً في القلب ، بطلت معه قوّة الهضم ومراءة الطعام والشراب ... حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا : « هذا أمرٌ نزل بالقلب ، ومنه سرىٰ إلى المزاج ، فلاسبيل إليه بالعلاج ، إلاّ بأنْ يتروح السرّ عن الهّم الملم . ثم لما أحسستُ بعجزي ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأتُ إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لاحيلة له ، فأجابني الذي (يُجيبُ المْضطرَّ إذا دَعاهُ) وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد ! . وأظهرتُ عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبّر في نفسي سفر الشام ، حذراً أنْ يطّلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المُقام بالشام ، فتلطفتُ بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أنْ لا أعاودها أبداً ! »

هذا ما حكاه الغزالي لنا من أمر هجرته لدار السلام ، ولسنا ندّعي ــ كما يدّعي بعض الدارسين ــ من أنَّ أبا حامد لم يكن صادقاً فيما أملاه من حكايته بل لفقها تلفيقاً ! .. أقول : إنّني أُعتقد خلاف مايذهبون . فالغزالي ، في نظري ، لم يذكر في « المنقذ » مايتباين والحقيقة الواقعة لديه ، ولكنه اختار ــ وهو حرٌّ وصادقٌ في موقفه

هذا ــ ذكْر مايرغب فيه ، وحَذْف مايرغب عنه . بتخطيطٍ مُسبقٍ ، يتميّز بالوعى والحيطة ، تصوّره أبو حامد بأنّه كافٍ لمَنْ أراد البحث عن طبيعة هجرته لبغداد .. ولو تدبّرنا بعض مارغب الغزالى عنه لوجدنا فى الخفاء عوامل عدّة كان لها أثرها فى هذه الجَفْوة التى أدّتْ به إلى ترك النظامية وطلابها.. ومن هذه العوامل مايحدثنا عنه الفارسى عبدالغافر من أنَّ بابا من الخوف فُتح على أبى حامد صرفه عن التدريس والحياة العامة !... ولماذا هذا الخوف؟ سؤال يستوقفنا لابُدّ لنا أنْ نبحث له عن جواب : أهوَ بسبب أنَّ التدريس فى نظامية بغداد لم يَعُدْ فى سبيل الله (كما يحلو للغزالى أنْ يقول) بينا لانجد فى هذه الدراسات ماهو مضلّ أو ضال . وحاشا الغزالى أنْ يسلك طريقهما . بل جُلّ مانعرف أنَّ موضوعات المدرسة لم تتعد الفقه وأُصوله . وعلوم الشريعة والكلام ، وقد يدخل فى ذلك شئٌ من المنطق (وهو فرض كفاية للمسلم فى نظر الغزالى) أو النقد للفلسفة ومواقفها ، كما هو مسجّل مثلاً فى كتاب « تهافت الفلاسفة » !... أمْ أنَّ الخوف متأتٍ عن حالٍ للغزالى صدرت عنه فى ظرفٍ من أحرج ظروف عصره . حين دعاه الخليفة العباسى أحمد بن المقتدى بالله المعروف بالمستظهر (ت ٥١٢هـ) إليه ، وقد قويت شوكة الباطنية فى عهده ، طالباً من أبى حامد تصنيف كتاب فى الرّد على آرائهم وأفكارهم فاستجاب (الإمام) لرغبته ، وحقّق أمر المستظهر بالله عام ٤٨٨ للهجرة[٩٦] .

ثم بدأتْ هواجس النفس تفعل فعلها لديه : فها هى صورة

الماضي القريب . والقريب جداً ترتسمُ أمام ناظريه بأشكالها الدامية ، ولعل أهمَّ صورة فيها ـ بل وأكثرها شناعة وجُرْأة ـ تلك الحادثة التى ذهب ضحيتها « نظام الملك » فى ليلةٍ من ليالى رمضان ، حين أجهزتْ عليه يدٌ باطنية أردته قتيلاً بين سَمْع أصحابه ومريديه وبصرهم . ثم لَمْ تكتف بهذا ، فأشاعتْ فى المدينة الآمنة جملة اغتيالاتٍ كانت الغاية منها أنْ تكمم أفواه الناقدين أو الناقمين عليها !..

أجل ، باطنىٌّ ناقمٌ تمتد يده إلى القضاء على الحاكم الحقيقى لدولة السلاجقة ـ فما مصير الرجل الذى ألَّفَ عن الباطنية فأباح دم أطفالها ونسائها فى الحرب !. وَوَقفَ متردداً فى قبول توبة أصحابها ، بينا رضىَ بتوبة المرتد ؟!... مايدرينا فلعل باطنياً من هؤلاء الحاقدين عليه تمتد يده أيضاً إلى أبى حامد فترديه قتيلاً وهو فى نظاميته ، أو فى موكب الخليفة !.. وهل من رادع يردع القتلة من أنْ يمسكوا به فيصبح مصيره مصير سيّد القوم جاهاً . وأقواهم شوكة وسناناً (أعنى نظام الملك) ؟.. وقد امتدتْ أيديهم بالفعل إلى كثيرٍ من معارضيهم عصر ذاك ..

بهذا التخريج نبرّر قول الفارسى ، من أنَّ باباً من الخوف فُتح على أبى حامد قبل مغادرته بغداد . فاستولىٰ عليه الرُعب ، بحيث صرفه عن التدريس وعن الحياة العامة ، وعن واجباته الدينية ، واستحالتْ سَوْرة الخوف تلك إلى صورةٍ من صور التنكر حتى على الحياة ذاتها !..

وهو بَعْدُ لم يتجاوز الثامنة والثلاثين من عمره ، أى أنه لايزال فى عزّ شبابه وقدراته الفكرية والعلمية !.. فأين الخَلَلَ إذن ؟.. إنّه فى شخصية الغزالى وضَعْفها أمام المال والجاه الكاذبين . اللّذين جرّا عليه الوبال والضغينة والحقد ، يوم ألّفَ كتابه المذكور مخاطباً الخليفة العباسى بعبارات لايُستحسن لرجلٍ فى مثل منزلته أنْ يخاطب بها الخليفة إلاّ إذا كان إمعة لسلطانٍ أو حربة بيد حاكم ظالم ، أسمعه يقول : «حتى خرجتْ الأوامر الشريفة المقدّسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم ، فى تصنيف كتاب فى الرّد على الباطنية ..[٩٧] » ـ هذا ما ادعاه أبو حامد بالحرف الواحد . وكنا نتمنىٰ أنْ يكون الغزالى خادماً للعلم والمعرفة فحسب ! ولايكون خادماً لخليفةٍ أو سلطانْ .. ولكنه اختار . فأساء الاختيار !..

٣٧ ـ وأيّاً ماكان . فمن العوامل الأخرىٰ مايذهب إليه الأستاذ ماكدونالد من أنَّ جَفْوة حصلتْ بين الغزالى والخليفة . أدّتْ بالأول إلى التفكير بالرحيل عن بغداد دفعاً لهذا الإيحاش الذى وقع بينه وبين صاحبه وسيده ! . ولستُ أرى هذا ، لأنَّ الغزالى ـ كما أظهرناه آنفاً ـ لايمتلك القدرة على مخاصمة أيَّ مسؤولٍ فى دولة السلاجقة . بَلْهَ الخليفة العباسى المستظهر بقوة الله وسلطانه !..

بَيْدَ أننا لانعدم عوامل أُخرىٰ يرتبط بعضها بحياته العلمية داخل النظامية وخارجها . وذلك بما عاناه من مناظرات أورثت الحسد

والحقد والعداوة والبغضاء مع الحمقىٰ الذين يصفهم الغزالى بأنهم « لايعلمون ويظنون أنّ ما أشكل عليهم هو أيضاً مُشْكلٌ على العالم الكبير (أى الغزالى) ! » ـ ويبدو لنا من حديث الإمام هذا أنَّ بعضاً من علماء بغداد وقفوا منه مواقف أفجعته فصيرّته إلى حالٍ من القلق لا يُحمد عليها ، ولا يَحْسن السكوت دونها !.. فأين المفر ، وماهو السبيل ؟. غِبَّ هذه المعاناة القاسية التى وضعتْ الغزالى فى وحشةٍ نفسية خانقة ، لم يَعُد معها استساغة المقام محتملة ... فلم يجد أبوحامد ـ كما يحدثنا هو ـ غير الالتجاء إلى الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء . فانفتحتْ أمام باصرته صفحةٌ بيضاء نقية تتلمس طريقها إلى قلبه لتزيل عنه علائق الدنيا وحبّ الجاه والمال والولد !.. فكانت هى المنقذ الذى قاد الغزالى إلى محجة الخير والصواب ـ وهكذا تنتهى مأساته مع نظامية دار السلام(٩٨) !..

وإنّه لمّا ينفعنا فى موضوعنا هذا الإشارة إلى أنّنا ندعو ـ بَعد هذا التخريج إلى التفرقة بين نيته الصادقة فى اختياره للتصوف طريقاً يُسلك للحياة ، وملابسات هذه الحياة قبل أنْ تَخْلص بكليتها إلى العرفان .. أقول هذا بسبب ما وجدته من خَلْطٍ بين المرحلتين ، وتعسفٍ فى الحكم على الغايتين..

ومن أجل هذا كله ، اختار الغزالى الهجرة ونعيم الخَلْوَة ، وغادر بغداد عام ٤٨٨ للهجرة متوجهًا إلى الشام ومسجدها بغية الأعتكاف

فيه . واستمر مكوثه فى دمشق مدة عامين ، ثم غادرها إلى بيت المقدس ومن ثمّة مدينة الخليل ـ وبعد أنْ تحقّق لديه صِدْق النّية وطهارة الباطن عملاً وقولاً ، توجه إلى بيت الله الحرام والمدينة المنّورة ، فأدّى فريضة الحج ، ثم عاد ثانية إلى دمشق . وفى هذه المرحلة تدّعى بعض المصادر أنّه سافر إلى الإسكندرية والقاهرة ، بل حاول الرحيل إلى المغرب لرؤية أميرها يوسف بن تاشفين ... ورحلاته الأخيرة مشوبة بالظّن والاحتمال لأسباب قد لا تشجعه ـ كما نعتقد ـ على مدّيده إلى خلفاء الدولة الفاطمية فى مصر أو الشمال الأفريقى ـ ومّن هنا فهى رحلات مفتعلة لم يشر الإمام إليها .

وفى عام ٤٩٠ للهجرة عاد الغزالى إلى بغداد , فى طريقه إلى طوس ، فمكث فترة قصيرة ، نزل خلالها فى رباط أبى سعد المواجه للمدرسة النظامية .. ودرّس قسمًا من كتابه (إحياء علوم الدين) لخاصة أصحابه ومريديه . والتقىٰ به تلميذه ابن العربى صاحب (القواصم والعواصم) فرجاه أنْ يعاود النظر فيما أقدم عليه , فيقبل العَوْدَة ثانية إلى التدريس فى نظامية دار السلام ، فردّ عليه أبو حامد بأبيات من الشعر تظهر فيها اللوعة والحسرة , حيث قال :

تركتُ هوىٰ ليلىٰ وسُعدى بمنزلٍ ... وعُدتُ إلى تصحيح أول منزلِ
ونادتْ بِى الأشواقُ مَهْلاً فهذه ... منازل مَنْ تهوىٰ , رويدك فانزلِ
غزلتُ لهم غزْلاً رقيقًا فلم أجدْ ... لغزلىَ نسّاجًا فكسّرتُ مِغْزلى

حقا إنّها غضبة الحليم , يندفع إليها الغزالى , حاملاً جُرحه العميق ، معبرًا بالإشارة والإيماء عن حالٍ تفتعل لديه ، ونار تستعر تحت الرماد ، أجَّجَها ضده الحاقدون والناقمون فى بغداد ..

٣٨ ـ وينطوى عالم الذكريات تلك ، ويعود الرجل إلى منزله الأول فى طوس عام ٤٩٣ للهجرة ، فيدخل الخَلْوة مرّة أخرى، ثم يتركها فجأة عام ٤٩٩ للهجرة ، كى يعاود التدريس فى نظامية نيسابور بطلبٍ من الوزير فخر الدولة ابن نظام الملك، بعد أنْ امتدّ اعتكافه أكثر من عشر سنوات ! .. ويحاول الغزالى فى منقذه من الضلال تبرير عودته هذه بوسائل تأويليةٍ سدًّا لألسنة المترصدين له , فيقول ما فحواه , بأن معاودته التدريس فى نظامية نيسابور كانت من بُعْدٍ آخر يختلف عن نيّاته يوم كان فى بغداد : حيث دعا إلى نشر العلم الذى به يكسب المال والجاه , أما اليوم فهو ينشر العلم الذى به يترك الجاه , تطبيبًا للنفس وتوجيهًا للمجتمع نحو حياةٍ عرفانيةٍ جديدة .. ثم يضيف : « هذا هو الآن نيّتى وقصدى وأمنيتى ، يعلَم الله ذلك منى , وأنا أبغى أنْ أصلح نفسى وغيرى ، ولستُ أدرى أأصل إلى مرادى أمْ أختَرم دون غرضى »(٩٩) .

ولكى يعطى الغزالى الصورة الموسّعة لهذا الموقف العتيد ، اعتبر عودته إلى التدريس كأنها مقدّرة من الله حيث يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدّد دينها فكان الغزالى هو المجدّد لهذه المئة ! ..

ونحن نلحظ أن كل خطوة يخطوها الإمام ، سواء في مجال منهجية اليقين (كما سنوضح ذلك) أو في اختياره للتصوف طريقًا في الحياة ، أو معاودته التدريس في نيسابور ـ نراه يلتمس لهذه المواقف تبريرًا ما ورائيًا لا يمكن إخضاعه للحكم الوضعي على أقل تقدير ، إلا بالوسائل الغيبية التي هو اختار !..

وفي مرحلة العَوْدَة هذه يُغتال الوزير فخر الدولة بيد باطنية أيضًا ـ كما اغتيل أبوه من قبل ـ فينكمش الإمام على نفسه ، ويركبه الرعب والخوف ، ويرجع تاركًا وراءه نيسابور ومتوجهًا إلى طوس وذلك عام ٥٠٣ للهجرة ـ ويدخل الخلوة من جديد ، ويتفرغ لإكمال تصانيفه ومؤلفاته القيّمة . ثم يتوفاه الله إلى رحابه في الخامسة والخمسين من عمره ، ويدفن في طوس ، ومزاره هناك معروف حتى يوم الناس هذا .

* * *

٣٩ ـ وعَوْدُ على بَدْء ، لنقفَ وقفةً قصيرةً شارحةً لمنهجية الغزالي التي تتمثل في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي قادته العناية الإلهية فيه فهدته إلى الطريق الصواب وأوصلته إلى (الفئة الناجية) [١٠٠] ـ بعد حياة فكرية كادت ، كما يقول الغزالي ، تقضي على كل معرفة صادقة لديه ، لولا النور الذي قذفه الله في قلبه ، فآمن بعد خوف ، واهتدى بعد ضلال !..

ولموقف الغزالى هذا وجهتان : وجهة واقعية ، وأخرى منهجية ـ ففى الأولىٰ يقف بعض الباحثين من « المنقذ » موقف المشكّك بحقيقته ، متخذين من تنازع الأفكار وخطابية الأسلوب فيه ، مايؤدى إلى الطعْن بالقصد الذى أراد والطريق الذى اختار !.. وفى الثانية يتحدّد موقفه لا بالغاية بل بالوسيلة التى صاغها الغزالى فى أدلته وبراهينه..

ومهما يكن ، فإنّنى أميل إلى انَّ كلَّ اعتراف شابه اعتراف الغزالى أو غيره ، لا يخلو من افتعالٍ مقصود أو غير مقصود ، يلتزمه المؤلف بغية إيجاد العلاقة الزمنية والفعلية فيما يصحبه من أفكارٍ وحالاتٍ ونزعات !.. ومن هنا كان منهج الغزالى يفتقر أحياناً إلى الوضوح والبينات . ولسنا ننعىٰ على الرجل هذه النتائج فنفقد مميّزات الفضل فيه ، بل إنّنا نعتبر موقفه بكْراً بالنسبة لعصره ، على الرغم من مجافاة « المنقذ من الضلال » للبرهان المنطقى !.. فالكتاب ، فى حقيقته ، يمثّل مرحلتين منفصلتين من حياة الغزالى : إحداهما مرحلة الشّك ، الذى سنشير إليه . والأخرىٰ كانت جدّ قريبة من أيامه الأواخر ، ولعلها لاتتجاوز العقد الأخير من عمره ، وأعنى بها محاولة تبنيه للتصوف الجديد الذى نافح عنه بحرارةٍ وإيمان !.. ولكن الغزالى عند صياغته للمنقذ أدخل ، كما نتصور ، المرحلتين معاً كى يُعطى للكتاب صورة الاعترافات الكاملة..

وطبيعة الغزالى فى منقْذه طبيعة سَمْحة جسورة ، تقتحم كل ورطة ، وتتفحص كل عقيدة ، وتستكشف أسرار كل مذهب لتميز بين

محقٍ ومبطل . ومتسنّن ومبتدع . وباطنى وظاهرى . ومتكلم وفلسفى .
وروحي وصوفى .. وقد كان دأبها ودَيْدَنها التعطّش الدائم إلى درك
حقائق الأمور . فكأنَّ روح الاستقصاء فيها غريزة من الله وضعتْ فى
جبلة هذه الطبيعة . فاندفعتْ ــ وهى بَعْد فى ريعان الصبا ــ إلى
البحث عن حقيقة العلم وماهيته ــ وهو اندفاعٌ يستوى فيه عصر الغزالى
وعصرنا القائم ــ ولكن الإمام انتهىٰ إلى يقين لا يعترف به العلم
المعاصر . بحيث بدا هذا اليقين ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لايبقىٰ معه
ريبٌ ولايقارنه إمكانُ الغَلَط أو الوهم . ولا يتسع القلب لتقدير
ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أنْ يكون مقارناً لليقين مقارنة لو
تحدىٰ بإظهار بطلانه مثلاً مَنْ يقلب الحجر ذَهَباً والعصا ثعباناً لم
يُورث ذلك شكاً وإنكاراً ــ فكلّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى على
رأى أبى حامد !..

ولكن كيف تيسّر للغزالى أنْ ينتهى هذه النهاية نحو اليقين ؟.. لقد
سلك إليه طريق الشك . فاتخذه سبيلاً لا افتعال فيه . وَوَلج منه إلى
وسائله وغاياته ... والشك مذهبٌ قديم يرتفع تاريخه إلى العصور
اليونانية ، يوم تمثّلته هدفاً تارة . ومنهجاً أخرى .. ثم تطور منظوره
التطبيقى خلال القرون الخوالى حتى بلغ مرحلتنا المعاصرة . فأُقيم على
قاعدتين :

أولاهما ــ وضع مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها . موضع
الشك .

ثانيتهما ـ وضع مادة الموضوعات التى يوضع العلم بها ، موضع الشك .

وأيّاً ماكان ، فالشك العقلى أو المنهجى يجب أنْ يفترض شيئاً مّا لايُشك فيه كى يتحقّق قيام مذهب الشك منهجياً .

فلو تدبرنا الطريقة والمنهج لوجدنا أنَّ الغزالى يتفق معهما ، أمّا نتائجه فلا تخضع لسلّم العلم لامن قريب ولا من بعيد !..

فأوّل ما يبدأ به أبو حامد هو وضْعه الحسّياتِ موضع القبول ، ثم يخطو خطوته التالية بتفحص هذا الفرض تفحّصاً ملياً ـ وينتهى به الأمر إلى عدم التسليمْ بالأمان فى المحسوسات ، متسائلاً من أين الثقة بها ؟ « وأقواها حاسّة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرّك ، وتحكم بنفى الحركة ! . ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف (أى حاسّة البصر) أنّه متحرك ، وأنّه لم يتحرك دفعةً بغْتةً ، بل على التدريج ذرّة ذرّةً ، حتى لم تكن له حالة وقوف ! ... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ بأحكامه ، ويُكذبه حاكم العقل ويخوّنه ، تكذيباً لاسبيل إلى مدافعته[١٠١] .. »

ثم يرتفع فى تنظيره الشكلى هذا ، فيضع حُكْم العقل موضع القبول والقناعة ـ وهو حكمٌ لايجتمع فيه النقيضان فى الشئ الواحد ، ولا الوجود والعدم فى آن واحد .. متسائلاً من جديد : أليس العقل هو نفسه أضعفَ الثقة بالمحسوسات .. فما يدربنا صِدْق العقل صدقاً

يقينياً ؟.. « فمازال الأخير (أى العقل) كذّب الأول (أىّ الحسّ) فلعل وراء حكْم العقل حاكماً آخر إذا تجلىٰ كذّب العقل فى أحكامه ونتائجه ا . . » وفرض وجود هذا الحاكم الماورالى هنا لايدلّ على استحالته عند الغزالى . ولكن الكشف عن هذا « الحاكم الآخر » أوقع الفيلسوف فى مرحلة حرجةٍ جداً ، لم يتيسر معها الدليل عليها من العلوم الأولية ، فغلبته حال السَفْسطة فترة من الزمن ، وهى حالٌ شبه مرضية . حتى شفاه الله وعادتْ نفسه إلى الصحة والاعتدال ، ورجعتْ الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها ، على أمْنٍ ويقين(١٠٢) .. ولو سألنا الغزالى ماهو الدليل المنطقى على ذلك ؟.. ردَّ علينا : لم يكن هذا بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر . ذلك النور هو مهماز المعرفة الذى بلغ الغزالى به مرتبة اليقين العليا . والذى قاده إلى الكشف الباطنى لإدراك الأوليات العقلية بالشكل الذى أراد .

ويبدو لى أن هذا « الحاكم الآخر » تمثّل لدىٰ الغزالى بصورتين :

أولاهما : تخيّله إياه وكأنه أمرٌ خارج نطاق طبيعة الإنسان ، بل هو مِنْحةٌ إلٰهية .

وثانيهما : ضرورة التنكر فى نهاية شوط المعرفة لمبدأ السببية والعلية لأنّه لم يعد لها قيمة فى هذا المنهج .

ولذا لايمكن لهذا الحاكم أنْ يتسلسل ، كما ذهب بعض الدارسين خطأ ، بل إنَّ هذا النور ، الذى وضعه أبو حامدٍ خلف العقل ، ليس

سبيله القياس . هو حَدْسٌ ذهنى خالص فحسب ، يتفق وحَدْس ديكارت فى عبارته المعروفة :

« أنا أفكر . إذن فأنا موجود » Gagits ergo Sum سواء بسواء . ولكن الفرق بينهما أنَّ الغزالى جاءه اليقين أو الحَدْس من خارج ، أى بالنور الذى قذفه الله فى القلب ، بينا ديكارت توصل إليه ببداهة العقل فقط !..

وليس من النَّصَفة فى شئ أنْ نأخذ على الرجل تهافته المنطقى بين الحدّين : بين الشك واليقين . بل لم يَعُد يقينه سوىٰ حَدْسٍ كما ذكرنا . فلا مجال لإقحام التسلسل المنطقى عليه . لأنّه لامجال فى الواقع لصدق القضيّة أو كذبها . بعد أنْ بلغتْ هذه المرحلة من اليقين .

٤٠ ـ وعلى الرغم من هذا ، فإنَّ الغزالى التزم فى منهجه العام القول بأنَّ معرفة اليقين هذه تعتمد على قبول العقل أولاً ، ووجوب كون هذا اليقين يتوافق مع الكتاب والسُّنّة ثانياً ـ وسبيل الإمام هنا لاعوج فيه لو أنّه اكتفىٰ بفحواه ، بينا نجده يؤكد فى جوانب أخرىٰ أنَّ اليقين الحقّ ينهض على الكشف والكشف فحسب ، فإنْ كانت المعرفة فى بادئ الأمر تقوم على العقل والتجربة معاً ، ثم تنتهى إلى الكشف ، فالسبيل إلى هذه المعرفة لَمْ يحدّده الغزالى بوضوح ، فبدا منهجه الظاهرى ينازع منهجه الباطنى !. ولكن أى السبيلين غَلَب عليه ؟. حسبنا أنّ نفترض أنّه تمسك بالسبيلين متمثلاً إياهما **بالفعل** تارة ،

وبالقوّة أخرىٰ ... وعندما استوىٰ لديه حال الحكم العقلى على الأشياء ، بدأ يبحث عن ضالّته فى التطبيق ، ولكن بحثه هذا لم يكن على سبيل استقصاءٍ علمى غير مسبقٍ فى الذهن . بل هو عملية (قَبْلية) رتّب لها الغزالى طريقها وسبيلها . ثم سلك إليها بالشكل الذى بسطناه سابقاً

ولسنا نلوم الغزالى فى اختياره هذا . سوىٰ القول بأنّ أحكامه فى هذا الاستقصاء تغلب عليها الفردية والذاتية بحيث لم تعُد لها القدرة على أنْ تتأقلم مع العقول الإنسانية على اختلاف مداركها !.. بينا بقىَ منهجه العقلى يمثّل أروع مناهج الفكر البشرى حتّى عصرنا الحاضر.

أجل حصر الغزالى منهجه فى أربعة أصنافٍ من الطالبين هم : **المتكلمون** باعتبار أنّهم أهل الرأى والنظر . **والفلاسفة** باعتبار أنّهم أهل المنطق والبرهان . **والباطنية** باعتبار أنّهم أصحاب التعليم المخصّص بالإمام المعصوم . **والصوفية** باعتبار أنّهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

وَضعَ الحكيمُ هؤلاء تحت مجهره الناقد . ليستفصىَ مناهج البحث لديهم . كى يترسم لنفسه فى نهاية المطاف طريقاً من هذه الطرق ... وتحديد الغزالى البحث عن هؤلاء الأربعة دون سواهم . لم يكن عن عجز لإيجاد طريقٍ غير طريقهم ، بل إنّ موقفه يتميّز بالتدبّر والفطنة ، حيث هدف إلى حَصْر مناهج البحث فى عصره فى حدود هذه الطرق الأربعة ـ فإنْ تيسّر له محْك سبلهم عاد غير ملتزمٍ بأحدٍ منها إلاَّ

بالاختيار . لأنَّ هذه الأصناف ـ كما يقول أبو حامد ـ هى السالكة سُبل طلب الحقّ ، فإنْ شذَّ الحقّ عنها ، فلا يبقىٰ فى درك الحقّ مطمعٌ لطامع (١٠٣) ...

٤١ ـ يتحدث الغزالى أول مايتحدث عن الكلام باعتبار أنّه علمٌ يفى بغاياته ، ولكنه غير وافٍ بمقصود أبى حامد . فغاية هذا العلم حفظ عقيدة أهل السُّنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، وسبيل أصحابه أنّهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى التسليم بها : إمّا التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن والسُّنّة. ولكن هذا التسليم لا يرتفع إلى قناعة مَنْ لايرضى سوىٰ الأوليات سبيلاً .. ومن هنا فعلم الكلام لاطائل تحته لرجل يطلب الحقّ لا عن تقليد واحتذاء . بل عن تنقيب وبحث ! .. أمّا أولئك الذين تيسر لهم الاستشفاء به فلهم عذرهم عند الغزالى لأنَّ أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . فكم من دواء ينتفع به مريضٌ ويستضر به آخر ! .. فأين هو منهج الحق المنشود ؟.. أهو فى أبحاث الفلاسفة وآرائهم ؟.

لقد درس أبو حامد الفلسفة دراسة حذْق وتدبّر ، وحاول أنْ يستعرض مناهجها من خلال علومها التقليدية ، فحصرها فى خمسة فروع ، ساير فيها التقسيم الذى يرد فى رسائل إخوان الصفاء الذين تأثّر بهم فى مجالاتٍ كثيرة ، رغم نقده اللاذع لهم ! .. وهى :

(أ) العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والهيئة . وهى أمور برهانية فحسب .

(ب) العلوم المنطقية ، وهى النظر فى طرق الأدلة والقياسات وشروط مقدمات البرهان . والحدّ الصحيح . ومايتعلق من المعرفة بالتصوّر والتصديق .

(جـ) العلوم الطبيعية . وطريقها النظر فى الكون ومحتواه . وفى العناصر الأربعة والأجسام المركّبة . وأيبحث عن التغيّر والاستحالة .. وليس للدين إنكار هذا العلم إلاّ فى مسائل معينة يذكرها الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . -

(د) العلوم الإلهية ، تتجلىٰ فيها معظم أغاليط الفلاسفة . وتبلغ ـ فى رأى أبى حامد ـ عشرين أصلاً . يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى البقية الباقية . وأهمّ هذه الثلاثة قولهم بقدم العالم ، ويسوق الغزالى الفلاسفة فى الإسلام بعضاً واحدةٍ فى هذا المجال ! .

ولسنا الآن فى صدد الدفاع عنهم . ولكنه من المسلمات أنّ الفلاسفة فى الإسلام ، وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا . لم يذهبوا إلى المادية أو الثنائية فى التفسير الكونى حتى حين مال بعضهم إلى قدم الزمان ! . فنظرية القدم فى أبحاثهم نظرية ذاتية لاطبيعية وأنّ الله هو مبدع الكون وبارئه ـ وقد أوضحنا هذا الأمر فى كتابينا : فيلسوفان

رائدان ، وفيلسوف عالم ، بما فيه الكفاية .

(هـ) العلوم الخُلقية والسياسية . وهى حكم نفعية متعلقة بأمور الدنيا من جهة ، وبصفات النفس من جهة أخرى . أشارت إليها الكتب السماوية وأشار إليها الأنبياء والأولياء .

تلك هى علوم الفلسفة . وليس فى طرقها ـ كما يعتقد الغزالى ـ مايؤدى ، فى غاية الشوط ، إلى الوصول إلى حقيقةٍ منشودة ، لأنَّ سلطانها لايتعدىٰ قدرة العقل الفردى فحسب . سواء فى ذلك ماعارض العقيدة منها ، أو لاعلاقة له بها ، فهى متهافة فى الحالين !..

أجل ، إنَّ الغزالى فى موقفه أقام الجانب النقدى لديه على سبيل من الحَدْس الباطنى الذى اعتبره نحواً من النور . كى ينأىٰ بنفسه عن قضايا القياس العقلى الذى تتبناه الفلاسفة ، ويبعده عن طريق معرفته الصوفية ـ ولكن القياس العقلى ـ كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود(١٠٤) ـ « لايتم أبداً إلاّ بافتراض قيام مقدمةٍ أو مقدمات نقيس

عليها لننتزع النتائج اللازمة عنها . فمن أين يأتى الفلاسفة بمقدماتهم التى يبنون عليها أقيستهم العقلية هذه ؟. إنهم يأتون بها إمّا عن طريق الحَدْس لما يسمونه بالمبادئ الأولى ـ ذلك إنْ كانوا من زمرة الفلاسفة المثاليين ، وإمّا عن طريق المعطيات الحسيّة إنْ كانوا من زمرة الفلاسفة التجريبين . ومعنى ذلك أنّه إذا اشترط مشترط أنْ يكون الحَدْس هو

مصدر المعرفة الحقّ . فهو باشتراطه هذا لايهدم الفلسفة ، ولكنه يتحيّز لفريقٍ من الفلاسفة دون فريق !.. »

فالتهافت الذى أراده الغزالى للفلسفة لم يَعُد تهافتاً ، بل هو انعكاس فى المفهوم المنهجى لما بسطناه ... ولك ، فى ضوء ماذكرنا ، أنْ تثير ماسبقتْ الإشارة إليه . من أنَّ الفرق بين ديكارت والغزالى أنَّ الأول كان حَدْسه من الداخل . بينا اعتبره الغزالى نوراً قذفه الله من خارج إلى قلبه !.. أقول: إنَّ حقيقة الأمر، هو حَدْسٌ فى المعنيين ، لأنّه عملية استوحاها أبو حامد مجردة عن التجربة والقياس . سواء كانت من الداخل أو الخارج . ومن هنا فهو يمسك ـ كما أشار الدكتور زكى ـ بمدرسة معينة من الفلسفة . ولم يتمكن أنْ يهرب من تأثيراتها رغم ادعائه بتهافت الفلاسفة[١٠٥] . وتكفيره لقطبين من أقطابها الكبار هما الفارابى وابن سينا اللّذين نالا من أحكامه الكثير من التعسف والظلم .

٤٢ ـ ثم يأخذ الغزالى بثالث الثلاثة من الطالبين . وهم الباطنية ، مؤكداً أنَّ دراسته فى «المنقذ» لاتكمل إلا بتفنيد آرائهم ـ والباطنية المعنية عند الغزالى هى اتجاه سياسى واجتماعى وعقائدى إنْشق تفرعاً عن الإسماعيلية القديمة . ثم انحرف عن الفاطمية وآرائها . واتخذ الباطن أساساً له فى التفسير والتأويل فعطّل بذلك الشريعة وتكاليفها ، وأضاف هذا الباطن أو السّر الخفى إلى الإمام المعصوم !... وموقف

الباطنية ، بهذا المعنى ، يختلف جملة وتفصيلاً عن مذاهب الشيعة الأخرى ، خاصة منها الاثنا عشرية حيث لاترى للإمام « قيمومة على حقائق الأحكام ، ولاتفسيراً لرمزية الآيات ، ولا سلطة لإدارة باطن الشريعة ، ولا ولاية تكوّن لُبّ النبوة وحقيقتها . » ـ بل هو المثل الكامل الذى يُقتدىٰ به فى الدين .

وأيّاً ماكان ، فإنّ مناقشة الغزالى لهم تقوم على فكرة الإمام المعصوم الذى يحمل فى طبيعته صفة التأويل الباطن لعالم الظاهر ، صفة تفتقر العقول الأخرى إليها !.. فيقول أبو حامد : « إنّ حَصْرَ مدارك العلوم فى قول الإمام المعصوم عَزْلٌ للعقل عن واجبه ، وطعْنٌ فى مداركه وقابلياته . فليس إذن مع هؤلاء شئٌ من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء .. »

وتنبغى الإشارة هنا إلى أنّ الغزالى فى حديثه عن الباطنية واعتباره إياهم أحد أربعةٍ من الطالبين للمعرفة والحقّ ـ لايقسو عليهم قسوته فى كتابه (فضائح الباطنية) ولا يحاول رميهم بالكُفْر والمروق والعصيان !.. تُرىٰ هل اكتفىٰ أبو حامد حقاً بما ذكره عنهم فى كتابه السابق وكتابه اللاّحق : (القسطاس المستقيم) ؟. أمْ أنّ هناك سبباً آخر اعتمل فى صدر الغزالى فحالَ بينه وبين التجريح والطعن بهم من جديد ، وفى آخر كتابٍ دونه قبل رحيله عن الدنيا ؟... إنّنى أقرّر هنا ماسبقتْ الإيماءة إليه من الربط بين عوامل الخوف التى نازعت الحكيم

وهو فى بغداد بعد تأليفه لفضائح الباطنية . وموقفه الأخير فى كتابه (المنقذ) حيث لايزال أثر الانفعال النفسى يلعب دوره الكبير على حياته . خاصة وقد امتدتْ يد باطنية أخرى ـ كما بسطنا من قبل ـ إلى ابن نظام الملك فأردته قتيلاً !.. فهل يصحّ للرجل أنْ يُبيح لنفسه ما أباح لها وهو فى ظل خلافة المستظهر بالله ؟ إنَّ العقل المتلفع بسلطان التصوف الجديد . يأبىٰ أنْ يدفع بصاحبه إلى حتفه المحتوم بهذه الصورة المأساوية !... أقول هذا . كى أُبرّز الموقف المسالم الذي لحظناه فى « المنقذ » نحو الباطنية وآرائها الفكرية .. بل يبدو لنا أنَّ « المنقذ » يمثّل صورة من صور الاعتدال التى أراد الغزالى أنْ يضعها أمام الحاقدين . رغم إشاراته الواضحة الفاضحة إلى أنَّ الخليفة العباسى هو الذى أصدر أمره إليه بأنْ يكتب ماكتب عن الباطنية ـ فى عهدٍ مضىٰ وانقضىٰ !.. ثم يعود ثانية معتبراً إياهم أحد مصادر المعرفة فى المجتمع الإسلامى « ممّن لاتغرب عنهم حقائق الأمور » ولكنهم يختلفون فى الطرائق والوسائل فحسب .. لذا لم يكن (الحقّ) نقياً فى أقاويلهم تلك !!..

٤٣ ـ والغزالى ـ رغم ضخامته العلمية ـ لايخلو من عصبيةٍ غير محببّةٍ ينتحلها انتحالاً نحو العلماء والمفكرين ممّن يتباينون واتجاهاته العقائدية ... فموقفه ، مثلاً ، من الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت ١٥٠هـ) تلميذ الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) وطعنه باجتهاده وعقيدته وسيرته ، وحكايته عن صلواته الغزيبة . ممّا لايدع

لنا مجالاً من الطعْن فى نوايا الغزالى هذه[١٠٦] !...

هذا من جهة . ومن جهةٍ أخرى لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين (١/٢٤) لوجدنا الغزالى يحصر فقهاء الإسلام وقادة الحقّ فيه . فى خمسة أشخاص فقط هم : الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وأبى حنيفة وسفيان الثورى ـ ويستثنى من القائمة إسم الإمام جعفر بن محمد الصادق ـ فقيه عصره الكبير . وسليل بيت النبوة وحفيد الرسول الأعظم ـ بينا يتناسى أقواله فى المنخول عن أبى حنيفة !!.. تلك عجيبةٌ من عجائب الغزالى وما أكثرها فى سيرته ومنحناه !..

٤٤ ـ وأيّاً ماكان . فأين الحق الذى يبحث عنه الإمام الناقد ؟.. إنّه فى الصنف الرابع من أصناف الطالبين وهم « المتصوفة » الذين ينحصر الوصول إليهم بالذوق والحال والمشاهدة والمكاشفة ـ وحصيلة ذلك أنّه لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء . ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم . ويبدلوه بما هو خيرٌ منه . لما وجدوا إليه سبيلاً . لأنَّ جميع حركاتهم وسكناتهم . فى ظاهرهم وباطنهم . مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة نورٌ يُستضاء به[١٠٧] .

ويبدو لنا أنَّ اختيار الغزالى للاتجاه الرابع من أصناف الطالبين يتصف بالقَبْلية المسبقة التى أشرتُ إليها سابقاً ، من حيث أنَّ التصوف هو السبيل الوحيد الذى سيقوده إلى أحكام حَدْسيةٍ على الأشياء . دون

الضرورة إلى إيجاد المسبّبات وأسبابها .. لذا عندما دلف الإمام إلى فئته الجديدة كان أميناً ومخلصاً على حَدْسية هذا النور الذى قذفه الله فى قلبه ، فأضاء له السبيل ، وهيأ له القناعة والرضا ، واكتفىٰ منه براحة الإيمان وهداه ، عِوضاً عن جحيم العقل فى استنباطه واستدلاله !..

والغزالى ، فى مرحلته الجديدة هذه ، يمثّل تصوفه موقف الاعتدال الذى يخلو من التطرّف الذى يبلغ ببعض أصحابه حدّ السلْب للعالم الخارجى بكل مافيه : زمانه ومكانه ، أو يصعد بهم إلى عالم المثالية المتعالية التى لايطيقها عقلٌ بشرى مهما سمتْ به الحدوس والغايات !.. وسواء أكان الغزالى فى مرحلةٍ وسطىٰ من عرفانه وتصوفه ، فإنَّ نهايته هذه أثارتْ نقدَ بعض المفكرين الإسلاميين من خَلَفه ، وبعض الباحثين المحدثين ــ ففى الجانب الأول نجد أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (ت ٥٣٣هـ) يتنكر لتصوف أبى حامد ويعتبره ضَرْباً من الخُداع لايتحقّق « بالخلوة » ، لأنَّ الحقيقة ــ كما يرى المفكر الأندلسى ــ ليست نوراً يقذفه الله فى القلب ، وإنما هى شئٌ وليد النظر والفكر ، وشتان بين الأمرين ، لأنَّ العقل يتميّز بالتجريد والأحكام المطلقة ، بينا يتميّز التصوف بالإرادة النفسية والشعور والعاطفة ، والذاتية وتصوراتها !... وفى الجانب الثانى نجد أنَّ رينولد نيكولسون يرى أنَّ « نسبة الغزالى إلى الإسلام أقوىٰ من نسبته إلى التصوف الإسلامى ، وأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنىٰ الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود . وقد يكون ذلك كذلك ، ولكن الصوفية

الذين هم من أصحاب وحدة الوجود كثيراً مايستعملون عبارات تدلّ على اعتقادهم فى الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم . ولا تنافى بين هذا الاعتقاد وبين نظرية الفناء فى أوسع معانيها . أو على الأقل ليس من المتعذر الجمع بين النظرتين(١٠٨) .

وفاتَ نيكولسون أنَّ المتصوفة فى الإسلام يختلفون فى نزعاتهم نحو وحدة الوجود ودلالاتها المتعددة ـ فهناك مَنْ يَنْقض وهناك مَنْ يُبْرم . وهناك مَنْ يختار الوسط الذى مثّله الغزالى ، كما بسطنا من قبل .

٤٥ ـ وفى نهاية الشوط ، هاهو الغزالى كما رسمنا لك شخصيته : تحتمل الكثير من الصور ، فهو الإنسان الطموح المغالب لذاته ، وهو العالم الصبور ، والمفكر الحكيم ، والعارف المجدِّد ، والعقائدى الذى أنزل العقل إلى رتبة التجلى ، فظهر الصدق الدينى فى منهجه وكأنه أمرٌ يفوق كل اتجاهٍ عقلى فى هذا الوجود .. وانتهى إلى حيثِ مجاله الذى أراد !..

٦ وجود أصيل وحركة جوهرية

ابن رشـد

مواقف

٤٦ ـ وآخر هذه الوقفات مع فيلسوفٍ مجدّدٍ للفلسفة الاسلامية ظهر بعد غياب عصر ابن رشد . ذلك العصر الذى قلنا عنه انَّ فيلسوف المغرب ينبغى أنْ يُوضع منه موضع سقراط تأريخيًا فى الفلسفة اليونانية ، فشهيد أثينا كان حدًّا لمرحلتين فكريتين: لما قبله ومابعده.. وجديرٌ بأبى الوليد ـ وهو قمة شامخة فى الفكر العالمى ـ أنْ يكون واصلاً وفاصلاً لمرحلتين أيضاً . أولهما: تتمثل ببزوغ الفكر الفلسفى فى الاسلام إبتداءً ببواكيره الأولى وانتهاءً بالرشدية ومدرستها ، وأخراهما: تتمثل بمرحلة ما بعد ابن رشد وما أعقبها من مفكرين وفلاسفة ، كان الشيرازى صدر الدين أحد أعمدتها فى عصره ، ممّن تبلورتْ على يديه صورٌ جديدةٌ للفلسفة الإسلامية ، لا تزال معالمها الفكرية واضحة فى الشكل والمضمون .

وفى وقفتنا الأخيرة هذه سنتناول ، فى تحليل موجز ، رأى الفيلسوف فى الوجود من حيث هو تجدّد مستمر ، ورأيه فى الحركة من حيث ارتباطها بالجوهر الجسمى لهذا الوجود ، ولكونها أيضًا حركة جوهرية فيه ! . وكذلك نبسط رأيه فى الماهية مقرونة إلى الوجود .

٤٧ ـ شُغل صدر الدين بفكرة (الوجود) على نحوٍ لَمْ نعهده لدى

السابقين من السلف من ذوى الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلا .
ولم تكن هذه الظاهرة هى الغالبة عليه فى « أسفاره » الأربعة(١٠٩) .
بل كذلك فى كتبه الأخرى ـ حيث انطلق من مفهوم ثلاثى للوجود .

الأول : الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره . وهو « الغيب المحض » على حدّ تعبير الفيلسوف .

الثانى : الوجود المتعلّق والمرتبط بغيره . ومثاله العقول والنفوس والعناصر والمركبات . وسائر الموجودات الخاصّة .

الثالث : الوجود المُنْبسط المطلق . وهو اصطلاح ينحته الحكيم ويعتبره من أصل العالم . وهذا الوجود يتعدّد ولكن فى عين وحدته . فيكون مع القديم قديمًا . ومع الحادث حادثًا . ومع المعقول معقولاً . ومع المحسوس محسوسًا . وفى هذه الحال فإنَّ نسبته إلى الموجودات العامة نسبة المادة إلى الأجسام المتعيّنة .. ولا تعتبر هذه الدلالة من المعقولات الثوانى أو المفاهيم الاعتبارية . بل هى ـ فى هذا التنظير ـ فعل الله الأزلى ! .

وإذا نُظِر للمشكلة من بُعْدٍ آخر تبيّن لنا أنّ كلّ ما هو غير (الوجود) فهو معلولٌ ، وينعكس الأمر بعكس النَقيض . بحيث يؤدى إلى أنَّ كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود . بل هو الوجود نفسه(١١٠) . لأنَّ وجود المطلق لا يتساوىٰ مع وجود الممكنات الأخرى بالنسبة لحقيقة الوجود العام . وهذه الدلالة هى من المعقولات

الثانية . ومهما امتلك هذا المفهوم من وحدة المعنىٰ يبقىٰ متصفًا بأنّه لازمٌ خارجي .. فى الوقت الذى يؤكد فيه الفيلسوف أنَّ الوجود حقيقة واحدة لا تشبه وحدتها مشاركة الطبيعة الكلّية لأفرادها ، لأنَّ الأخيرة مما تعرض عادة للماهيات الممكنة فحسب ، باعتبار انَّ الماهية مفهومها كلّى وعام .

وليس بذى نَفْعٍ كبير أنْ نتقصى موارد القدماء عن الوجود ، بل نجتزئ منها ما يهمّ وقفتنا الحاضرة ـ فقد تباينتْ نظراتهم . فمنهم مَنْ ادّعىٰ أنَّ وجود الشيء متحد مع كينونته (وهو غير الرأى الذى يذهب إليه الشيرازى من اتحاد مفهوم الإنسان مع حقيقة الوجود الخاص) .. ومنهم مَنْ رأى انَّ وجود الشيء هو عين ذاته ، بمعنىٰ أنَّ المفهوم من وجود الإنسان مثلاً هو كونه حيوانًا ناطقًا (= عاقلاً) .. ومن ثمّة ذهب أكثر المتكلمين فى الإسلام إلى انَّ الوجود عرضٌ قائمٌ بالماهيّة ، فى الواجب والممكن سواء بسواء ! .. وتبنىٰ الفلاسفة من أنصار المشائية نظرية أنَّ الوجود قائم بالماهّية ، باعتبار انَّ وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنًا من غير تمايز بينهما بالنسبة للهُوية (أمّا موقفهم بالإضافة إلى **واجب الوجود** . فالوجود فيه عين ذاته) ... وتبنىٰ آخرون أنَّ الوجود دلالة عامّة تتصف بالعقلانية ، منتزعة من المعقولات الثانية ، بحيث لا يكون عَيْنًا لشيءٍ من الموجودات حقيقة . بمعنىٰ انَّ **المحمول** هنا زائد عليه بحسب الذهن ـ وهو رأى مال إليه شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) كما يُشير الشيرازى إلى ذلك .

وتمسك البعض بأنَّ الوجود المطلق وجودٌ خاصّ وحقيقى . بينا الممكنات وجودها ارتباطى بالنسبة إليه ، وتكاثرها يتمّ على سبيل هذا الارتباط. ومثال ذلك. إذا نُسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان حصلتْ عندئذ دلالة (موجود) ـ وكذا الأمر بالنسبة للفرس أو الطير أو أىَ كائنٍ آخر ، أى أنَّ لهذه الأشياء نسبة فى ارتباطها إلى الواجب ، بحيث تتساوق العبارتان التاليتان دلالةً إذا قلنا : « وجود زيد ووجود عمرو » بمنزلة قولنا : « إله زيد وإله عمرو ! .. »

وذهب قسمٌ من المتصوفة إلى أنَّ حقيقة الواجب هى الوجود المطلق ، من حيث انّه لا يتصف بالعدم أو المعدوم بل هو ظاهر الإنّية . وبالغوا فى موقفهم هذا حتى عاد عند بعضهم ما يُشعر بأنَّ وجود الواجب غير موجود ! .. باعتبار أنّ كل موجودٍ واجبٌ بحسب هذه القاعدة المطلقة . علْمًا أنَّ الوجود العام لديهم يُعتبر من المعقولات الثوانى التى لا تحقُّق لها فى الأعيان ! .

تلك هى ، بإيجاز ، أهمّ مؤشرات الفلاسفة من قبل نحو الوجود : تفرّقوا شيعًا حوله ، واتحدوا نظرةً ، وادّعوا أنّه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل ، وتخبطوا خبط عشواء فى دلالة هذا (الأظهر والأعرف) ! ... ولم يكتفوا بذلك ، بل تنازعوا أيضًا فى كلّيته وجزئيته ، وهل هما حقيقتان قائمتان ، أو أنّهما وهمٌ وخيال ؟ ... وهل هو واجب أو ممكن؟. وهل هو عرضٌ أو جوهر؟[111] ، أو هو ليس

منهما أصلاً ؟ ... واختلفوا أيضًا فى وجوده : فهل هو موجودٌ فى الأعيان ، أو أنَّ وجوده اعتبارى ؟ .. أو أنّه ليس بموجودٍ أو معدوم ، سواء بسواء ! .. أو أنه لفظٌ مشترك بين مفهومات مختلفة؟.. أو أنّه إسمٌ مترادفٌ يستعمل على موجوداتٍ متعددة بمعنىٰ واحدٍ لا تفاوت فيه ، أى يقابل المشترك مفهومًا ؟ .. أو أنّه لفظ مشكّك لم يتساوَ صدقه على أفراده ، بل يكون حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر ، بحيث يقع على الجميع بمعنىٰ واحدٍ ، هو مفهوم الكون ، ولكن لا على السوية (وهذا ما سوف يختاره الشيرازى لموقفه . بل سيبالغ فيه حتى يُجيز التشكيك فى الماهيّة ! .)

ثم تباينوا فى ذات القاعدة التى تعتبر الوجود حقيقيًا أو انتزاعيًا .. هل له اعتبار فى مفهوم الوجود ؟ .. أو أنَّ الاعتبار للمبدأ فحسب ، سواء كان حقيقةً أمْ مجازًا ؟ .

٤٨ ــ ويحلو لى هنا أنْ أسوق للقارئ كلام الفيلسوف روحًا ونصًا ، موقفه الحاسم إزاء تلك المفارقات الفكرية ، حيث يقول[١١٢] .

« إنَّ حقيقة الوجود ، من حيث هو ، غير مقيّد بالإطلاق والتقييد ، والكلّية والجزئية ، والعموم والخصوص . ولا هو واحدٌ بوحدةٍ زائدةٍ عليه ، ولا كثيرٌ ، ولا متشخّصٌ بتشخّصٍ زائد على ذاته ، ولا مبْهَمٌ ، بل ليس له فى ذاته إلاّ التحصّل والفعليةً والظهور . وإنّما تلحقه هذه المعانى الإمكانية والمفهومات الكلّية والأوصاف

الإعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته ـ فيصير مطلقًا ومقيّدًا وكليًّا وجزئيًّا وواحدًا وكثيرًا ، من غير حصول التغيّر فى ذاته وحقيقته . وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه ، وليس بعرضٍ لأنّه ليس موجودًا ، بمعنى أنَّ له وجودًا زائدًا ، فضلاً عن أنْ يكون فى موضوع ، المستلزم لتقدم الشىء على نفسه ، وليس أمرًا اعتباريًا لتحقّقه فى ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتبارهم . وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرًا عقليًا ، وكون ما ينزع عنها من الموجودية والكون المصدرى شيئًا اعتباريًا ، لا يوجب أنْ تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك . وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية . وبنور الوجود يتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل ، حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر ، إذْ كل ما هو ممكنٌ وجوده ، ممكنٌ عدمه ، وغير ذلك من الأحكام والإعتبارات . وهو (يعنى الوجود) أظهر من كلّ شىء تحقّقًا وإنّيةً ، حتى قيل فيه إنّه بديهى ، وأخفى من جميع الأشياء حقيقةً وكُنْهًا ، حتى قيل إنّه اعتبارىٌ محض ! .. على انّه (يقصد مع أنّه) لا يتحقّق شىءٌ فى العقل ولا فى الخارج إلاّ به ، فهو المحيط بجميعها بذاته ، وبه قوام الأشياء ، لأنَّ الوجود لَوْ لَمْ يكن ، لم يكن شىءٌ لا فى العقل ولا فى الخارج ، بل هو عينها (أى هو عين الأشياء) ... والصفات السلبية ، مع كونها

عائدة إلى العدم أيضًا ، راجعة إلى الوجود من وجه . والوجود لا يقبل الانقسام والتجزؤ أصلاً ، خارجاً وعقلاً لبساطته ..» .

هذا الذى ساقه لنا الشيرازى هو تكثيفٌ حقيقىٌّ لمشكلة مصطلح (الوجود) الذى أقام الفلسفة ولم يقعدها حتى اليوم ! ! ..

* * *

٤٩ ـ ثم استطرد الفيلسوف فى حديثه عن (الوجود) حتى انتقل به إلى (الماهيّة) التى هى « ما به يُجاب عن السؤال بما هو ... وهى بما هى ماهيّة أى باعتبار نفسها ، لا واحدة ولا كثيرة ، ولا كلّية ولا جزئية »[١١٣] ـ مؤكدًا أنَّ إضافة صفة الوجود إليها أمرٌ عقلى فحسب بحيث لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر ولا معيّة أيضًا ، لأنَّ الشىء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون معه[١١٤] .. والماهيّات إنْ كانت مؤشرة للجنس فهى ناقصة تحتاج إلى متمّم لها ، أى تحتاج فى حدّ حقيقتها إلى (فصْل) ـ وإنْ كانت مؤشرة للنوع فهى كاملة لأنّها محصّلة له باعتبارها الكلّى ، سواء كان ذاتيًا أم عرضيًا ، على أنْ تؤخذ مع ما يتقوّم بها فتكون عين النوع . وحرىّ أنْ تسمى عندئذ (موضوعًا) بدل المادة ... وممّا هو متعارَف عليه فى التقليد الفلسفى إطلاق لفظ الصورة على الماهيّة ، سواء كان جنْسًا أو نوْعًا أو فصلاً ، وكذلك يطلق على الحقيقة التى تقوم المادّة بها .. ومن هنا قيل : إنَّ صورة الشىء هى ماهيته التى بها هو ما هو ، باعتبار أنَّ

شيئية الشيء بصورته لا بمادته . لأنّه جنسٌ فى ماهيّة الجسم مأخوذٌ من الهيولىٰ . بينا الفصْل مأخوذٌ من الصورة . ويسرى الحكم أيضا على سائر الحقائق التركيبية فى الوجود العام .. مع تأكيد الفيلسوف بأنّ الماهيّات البسيطة لا تقع فى ذاتها تحت شيء من الأجناس لا ظاهرًا ولا باطنًا . ورأى الشيرازى هنا لا يخلو من تعسفٍ ، لأنَّ الماهيات البسيطة كالوجود والوحدة والكثرة والتقدّم والتأخّر هى مفاهيم اعتبارية ذهنية فحسب ! . رغم إنّه يذهب إلى أنَّ الماهيات التى يطلق عليها مصطلح **الطبائع الكلّية** لا يكون لها وجود فى الخارج ولا فى الذهن إلاّ بتبعية الوجود .

٥٠ ـ وحسبنا هذا القدر القليل من الحديث عن **الوجود والماهيّة** . لنعود إلى رأىِ الفيلسوف المبتكر حول (أصالة الوجود) ـ هذا الرأى الذى أورده بعمقٍ نافذٍ ودقيق . مستعينًا بتراثه الفكرى وقابلياته الذهنية ، حيث قرَّر ، ابتداءً ، أنَّ الإرتباط أمرٌ بَعْدىٍ ، بينا غائية الإرتباط أمرٌ قبْلى ، وفرقٌ ولا شك بين القَبْلية والبَعْدية فى الوجود . فالأشياء أُمور قائمة فى ارتباطاتها وتعلقاتها ، أمّا وجودها فشىء آخر . خاصة إذا أدركنا أنَّ تنظير الشيرازى لتأصّل الوجود هو ارتباط العِلّة بمعلولها دون سبقٍ لأحدهما على الآخر . فكأن محصّلة الطرفين قائمة على الوجود ذاته ، اعتبار انَّ المعلول لا يحتمل صفة الوجود إلاّ بدلالة عِلّته . وأنَّ أشياء العالم فى مسيس الحاجة إلى هذا العنصر الوجودى كى تُحقّق أصالته مع ارتباطها وتعلّقها بعضها ببعض .. ومن هنا

فالوجود ، في ضوء هذه النظرة ، أمرٌ متحقّق فى الخارج وهو غير الماهيّة ، وهو الأصل والماهيّة منتزعة عنه متجدّدة معه كضرْبٍ من ضروب الاتحاد ، كاتحاد الظل بالأصل ـ وليس للماهيّة قبل الوجود وجودٌ أصلاً ، لأنها اعتبارٌ صرفٌ ينتزعها الذهن من حدود الوجود ، هى ـ كما أشرنا قبلاً ـ مفهوم كلّى .

أمّا إذا نظرنا إلى الوجود من حيث صفته المتجدّدة ، فهو واحدٌ ومتعدّد ، باقٍ وحادث ، موجودٌ ومعدوم ، حسب اعتباراتٍ مختلفة ، وليس هو ـ كما بسطنا سابقًا ـ بكلّى ولا جزئى ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيد ، بل تلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات ! .. يقول الشيرازى : « [١١٥] إنَّ اتصاف الماهيّة بالوجود (هو) إتصافٌ بثبوتها لا بثبوت شىءٍ لها . وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شىءٍ غيرها لها .... وإنَّ الوجود فى كلّ شىءٍ موجودٌ بذاته متحصّلٌ ، بنفسه ، سواء كان واجبًا بالذات ، لكونه تام الحقيقة غير متناهى الشدّة والكمال ، أو غيرُه ، لكونه ناقصًا مفتقرا إليه فى ذاته . » ـ وما أشبه هذا الذى يقوله الفيلسوف بما ذهب إليه هرقليطس حين ادّعى أنَّ كل شىءٍ يتغيّر عدا قانون التغيّر ذاته ، فهو ثابت لا يتغيّر ! ..

وفى مجالٍ آخر يؤكدّ صدر الدين عدم إمكان تصور الوجود بالحدّ أو الرسم أو بصورةٍ مساويةٍ له ، باعتبار أنَّ تصوّر الشىء العيانى هو

حصول معناه وانتقاله من حدِّ العين إلى حدِّ الذهن ، وهذا لا يسري على مفهوم الوجود .. يضاف إلى ذلك أنَّ الوجود فى كل شىء هو عين العلم والقدرة وسائر ما ندعوه بصفات الكمال للموجود القائم . وإنَّ التلازم الذى يفرض بين الوجود والماهيّة المتشخّصه هو تلازمٌ عقلىٌّ باعتبار أنَّ الماهيّة ـ فى رأى الفيلسوف ـ غير موجودةٍ فى ذاتها ولذاتها ، من حيث عدم جواز أنْ تكون الماهيّة مقتضية للوجود ، فيؤدي هذا الأمر إلى قَبْليتها عليه ، وهذا الفرض خُلْفٌ ومحال ! .. فالوجود هو الأصل فى قيام عامل التحقّق ، والماهية تابعة له رغم أنّها غير محمولة عليه ، لأنَّ الموجود فى الأعيان حقًّا هو (الوجود) بالذات ـ وأمّا الماهيّة فهى أمرٌ متحدٌ مع الوجود على ضَرْبٍ من الإتحاد ، كاتحاد الظل بالأصل كما أشرنا سابقًا ... إذن الصورة الواضحة لنا فى العالم الخارجى ، هى أنَّ الوجود يتكثّر بالماهيّة ، وأنَّ الماهيّة تتكثّر بالوجود . والمقصود بالوجود هنا الوجود الحقيقى لا الوجود الذهنى ، لأنَّ الأخير محض اعتبارٍ صرفٍ ليس غير ! .

يقول الشيرازي : (١١٦) « إنَّ الوجود العينى .. مشتركٌ بين جميع الماهيّات متحدٌ بها صادق عليها لا تحاده معها ... فالوجود الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنواع الظهور ، ومظْهرٌ لغيره ، وبه تظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه . »

٥١ ـ وتوكيدًا لهذا الأساس النقدى لنظرية **أصالة الوجود** لا أصالة الماهيّة ، وجَدَ الفيلسوف نفسه أنَّ من الضرورى أنْ يذهب

إلى القول بوحدة الوجود لأنّها ـ في ضوء هذا التنسيق المنطقي السليم ـ لا تتمّ فكرة الحكيم ولا تكمل عن التوحيد ، ولا تنهض صحة العلّية ومعلولها والسببية وأطوارها ، ولا تتلاحم سلسلة الجدل الصاعد والنازل إلاّ أنْ يتمسك بوحدة هذا الوجود ، لأنّه من خلال رؤيته وبراهينه يبدو صورة حقيقية واحدة مرتبطًا بعضه ببعض : كثرته بوحدته ، ووحدته بكثرته ، فكيف إذن لا يستقيم القول بهذه النظرية التي أحكم الفيلسوف خُطاها، وأتقن لحُمتها وسداها ، فكانت إحدى السمات التي امتاز بها مذهبه على سائر مذاهب المتقدمين .. وكانت أيضًا مْوضع شكوكٍ عند مَنْ لم يدرك موقفه الدقيق وتنظيره الصائب ، فخلط بين اتجاهين في النظرية ، هما **وحدة الوجود** من جهةٍ ، و**وحدة الموجود** من جهةٍ أُخرى ، فعابَ عليه ذلك ، ثمّ قيل عنه ما قيل ممّا تذكره كتب السير والرجال ! ..

شيءٌ كهذا ـ فيما أتصور ـ كان وراء ما اختلف فيه الدارسون لموقف الشيرازي وإشكالاته ، رغم أنَّ بعض العارفين لم يفطنوا إلى أنَّ تأصّل الوجود الخارجي وتكثره بالماهية وتكثّر الماهية به يقود حتمًا إلى انَّ هذه الوحدة الوجودية أمرٌ لازمٌ للطرفين حسب الصورة التي يدركها الفيلسوف في نظرته المتكاملة المتطورة نحو الكون .. ويدحض هذا الموقف ، في الوقت ذاته ، دعاوة المتصوفة الذين بالغوا في **وحدة الأوّل** ووجوديته بحيث عاد العالم بالنسبة إليهم مجموعة أعدام ليس غير ! ..

إنَّ وحدة الموجود بالمعنى الذى يقرّره الشيرازىِ من الأمور الرئيسة فى فلسفته ، لأنَّ الوجود واحدٌ عند الفيلسوف ، معتمدًا على أنَّ قيام الدليل على إثبات موجودات متكثّرة لا يتقابل مع ما يثبته من وحدة الوجود والموجود ذاتًا وحقيقةً ... أمّا موقفه الذى أورده فى رسالته (سريان الوجود) فقد وجدنا عدولاً عنه فى ثنايا أسفاره ، ممّا يدفع عنه مغبة التناقض ! ... على الرغم من أنّه ليس فى الإمكان نفى وحدة الوجود عنه بالدلالة التى ذكرنا ، حيث تبقى سلسلة التدّرج الوجودىِ قائمة إبتداءً من الأول البسيط وانتهاءً بالمركّب المتجزئ ، وعَوْدًا مرة أخرىٰ صعودًا فى سُلّم التجوهر الوجودى إلى ما هو خالص فى نوعه وماهيته .. بحيث لا يقود هذا ـ فى رأىِ كاتب هذه الصفحات ـ إلى ايجاد علاقةٍ بالفعل بين دلالة (الوجود الواحد) ومفهوم (الوجود المتعدّد) سوىٰ التناظر الوجودىِ الذى يفرضه الفيلسوف بالنسبة للسُلّم العام فى كائناته المتدرجة ، مع اعتبارٍ فلسفى لمطلح (الأصل) يبدأ بصورة جدلٍ نازلٍ ولا ينعكس ـ ولا يؤدى ذلك إلى أنْ تكون (المادّة المتحركة) هى البَدْء ، فى تقابلٍ ترفضه منهجية الفيلسوف .. ومن خلال هذا التفسير يبتعد الشيرازىِ عن (الماركسية) فى نتائجها ، بل يكون أكثر تلاحمًا مع الهيجيلية فى (مطلقها) الكلّى ..

٥٢ ـ ونترك هذا لنمضى مع الحكيم متعقبين رأيه نحو الوحدة والكثرة ، من حيث أنَّ الاولىٰ قرينة **الوجود** تدور معه حيثما دار لدلالة صدقها على الأشياء ، وباعتبار أنّ كلّ ما يقال عنه إنّه موجود يقال إنّه

واحدٌ أيضًا . وانطلاقيًا من نظريته الوجودية القائمة على ما هو أشدّ وأضعف ، يعود كلّ ما هو أقوىٰ وجودًا أكثر كمالاً فى وحدته ! .. فالوجود والوحدة إذن يتفقان ذاتًا ويتباينان مفهومًا .. وللوحدة لواحقها كالهوية والمساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة ، ويقابلها جميعًا من هذه الجهة الكثرة بصورها المتعدّدة

ولا يمكن تعريف الوحدة ، لأنَّ فى تحديدها ما يوقع الباحث فى الدور ، أو بمعنى آخر تعريف الشىء بنفسه ، كما لو قلنا بإنَّ تعريف الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال إنّه واحدٌ(١١٧) . وكذلك الأمر بالنسبة للكثرة لأنّ تصوّرها بالإضافة للإنسان أوّلىّ مستغن عن التعريف !.. وتنبغى الإشارة إلى أنَّ الكثرة تكون أعرف عند الخيال ، بينا الوحدةً تكون أعرف عند العقل ــ باعتبار أنَّ الكثرة ترتسم فى الخيال أولاً ، وكلّ ما يرتسم فى الخيال فهو محسوسٌ ، ويتميّز كل محسوسٍ بأنّه كثير . أمّا الوحدة ، فعقليةٌ ، لأنَّ العقل أول ما يدرك من الأمور وحدتها ثم يحاول التجزئه .

وللوحدة ضَرْبان : حقيقى ، وغير حقيقى ، فالأول هو الذى يكون جنْسًا لها ، كقولنا : « الإنسان والفرس » المتحدان فى الحيوانية ، أو نوعًا لها كقولنا : « زيد وعمرو » المتحدان فى الإنسانية والنطقية .. والثانى ما يكون محمولاً لها كقولنا : « القطن والثلج » المتحدان فى صفة الأبيض المحمول على الطرفين . وقد يكون موضوعًا لها كقولنا :

« الكاتب والضاحك» المتحدان في الإنسان ! ..

أمّا إذا أُخذتْ الإضافة هنا ، فإنَّ الأمر يستتبع ما يُضاف . سواء ما كان عرضيًا أو ذاتيًا ـ فإنْ ظهرت المشاركة فى المحمول بالنسبة للنوع سُميّت مماثلة ، وفى الجنْس مجانسة ، وفى الكيْف مشابهة ، وفي الكمّ مساواة ، وفي الوضْع مطابقة ، وفى الإضافة مناسبة .. ويؤكّد الفيلسوف فى هذا التنظير بأنَّ « جهة الوحدة فى الواحد غير الحقيقى هى الواحد الحقيقى ، وهو فى هذا المقام ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته . وإنْ كان الأخرىٰ به ألاّ يطلق إلاّ على ما لا ينقسم أصلاً ، كالواجب تعالى ، وذلك الواحد الحقيقى بالمعنىٰ الأعم . قد يكون واحدًا جنْسًا ، وقد يكون واحدًا نوعًا ، وقد يكون واحدًا عدديًا ، أى شخصيًا .[١١٨] » ـ وانطلاقًا من موقفه هذا يذهب الشيرازى إلى أنَّ قيمة كل موجودٍ أو شرفه ، يتساوق بمقدار غلبة الوحدة فيه ، ويصح أنْ ينعكس الأمر أيضًا وذلك بغلبة الكثرة وانحطاط قيمة الكائن .. علمًا أنَّ الذى تصدق عليه الوحدة صدقًا حقيقيًا هو (الواحد الحقيقى) ـ ثم يلحق هذا ما يندرج تحت دلالة ما لا ينقسم ، قوّةً وفعلاً حسب رأى القدماء ... ومن هنا فإنَّ الوحدة لا يمكن أنْ تكون مقوّمة لماهيّة شيءٍ من الأشياء ، كما هو عليه الوجود ، سواء بسواء ! .. وليس المقصود ، فى هذا التقرير ، إنّية الشيء ، لأنَّ الوحدة فى رأى الفيلسوف غير زائدةٍ على الوجود . وإنَّ لفظ الوحدة يطلق بدلالة الاشتراك على معنيين: أحدهما كون الشئ واحدًا بالمعنىٰ الانتزاعى .

أى لا يتحقّق فى الخارج ، والآخر كون الشىء واحدًا بالذات ، بحيث لا تلحقه الكثرة ـ وهذا الأخير ، الذى لا تلحقه الكثرة ، يمتنع فيه اتحاد ذات أخرىٰ معه ..

من هذا المنظور الفلسفى ، تكون الوحدة غير قابلةٍ للانقسام ، فهى ليست عددًا ، لأنها جزءٌ من كلٍّ فى المفهوم الرياضىِ . بينا العدد الصحيح يتكّون من الجَمْع المطّرد للواحد ـ وقد تكون الوحدة صفة له على الرغم من عدم انقسامها ، كما أشرنا . وعندئذ تصبح الوحدة المتكّررة هى المقوّمة لكل مرتبةٍ من العدد ، فإذا انضّم إلى الوحدة مثلها حصلت الأثنينية ، وهى بهذا الاعتبار نوعٌ من العدد ، وباستمرار هذا الإنضمام تحصل أنواعٌ لا تتناهىٰ ! ..

ويتطرق الفيلسوف فى حديثه عن الوحدة والكثرة إلى الحديث عن نوع من التقابل بين الواحد والكثير ، مع تحديدٍ لدلالةِ التقابل بأنّه « امتناع إجتماع شيئين متخالفين فى موضوعٍ واحدٍ (و) فى زمان واحدٍ من جهةٍ واحدة .[119] » ـ مؤكّدًا فىِ الوقت ذاته أنَّ هذا التقابل لا يمكن اعتباره كتقابل العدم والملكة ، ولا السّلب والإيجاب لأنّهما وجوديان ، ولا تقابل المتضادّين ، ولا تقابل التضايف وإلاّ كانت ماهيّة كلّ منهما معقولة بالقياس إلى الأخرىٰ ، وليس الأمر كذلك ـ بل هو تقابلٌ وحسب ! .. وأيّامًا كان موقف الشيرازى هنا فهو لا يخلو من اضطراب ، إنتهىٰ به إلى جانبٍ جدلىٍ أقامه على أساسٍ من التعادل

النظرى بحيث إنْ كنتَ ترىٰ الوحدة فقط دون غيرها فأنتَ مع (الحقّ) وحده . وإنْ كنت ترىٰ جهة الكثرة فقط فأنتَ مع (الخَلْق) وحده ـ ولكن إنْ كنتَ ترىٰ الوحدة فى الكثرة محتجبة . والكثرة فى الوحدة مستهلكة . فعند ذاك عُدْتَ أنتَ من خلال هذه الرؤية تجمع الكمالين وتُدرك الدلالتين ! . .

* * *

٥٣ ـ ومن الطبيعى فى تحليلٍ كهذا الذى أوجزناه . أن نتطرق ـ كما وعدنا من قبل ـ إلى رأى الفيلسوف فى الحركة ودلالتها . حيث لا يختلف فى المنظور العام عن زملائه الفلاسفة السابقين . فهى عبارة عن تغيّر متصلٍ للوضع فى المكان . ومكان الشيء طبعًا يكون بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مخالفٌ له فى الوضْع والإضافة . أوكما يقول أرسطو طاليس من أنّها « فعلٌ ما هو بالقوّة بما هو بالقوّة تدريجًا » ـ ويرىٰ الشيرازى أنَّ هناك شبهًا بين الحركة والسكون من جهة . وبين القوّة والفعل من جهةٍ أخرىٰ ، ويعتبرهما من أعراض الموجود عمومًا . من حيث أنَّ الموجود إمّا أنْ يكون **بالفعل مطلقًا** فلا حركة له بهذا المعنىٰ . أو أنْ يكون **بالقوّة دائمًا** . وهو أمرٌ غير متصوّر بالنسبة للكائنات المتحقّقة القائمة . فإذن يترتب الخروج الحركى على ما هو بالفعل من وجه ، وعلى ما هو بالقوّة من وجه . مع سبق الأول أعنى الفعل على الآخر أعنى القوّة . سبقًا وجوديًا كما فى تقريرات

الحكيم .. ويتمّ هذا إمّا تدريجًا ، أو دفعةً واحدة ، وهذا النوع من الخروج الحركى يعرض عادة لجميع أنواع المقولات . ولكن المصطلح الذى يذهب إليه الفلاسفة كافة هو أنَّ المقصود من الحركة هو الخروج التدريجى لا دفعة واحدة ، وعند انعدام هذا الخروج فى الشىء القادر عليه يسمىٰ عندئذ سكونًا ـ فالحركة إذن هى هذا التدرج ، أو هى الخروج من **القوّة إلى الفعل** قليلاً قليلاً ، أى إنّها هى نفس التجدّد من حالٍ إلى أخرى « لا ما به يتجدّد الشىء ويخرج ، بل نفس خروج الشىء عن حال نفسه »(١٢٠) وإنَّ هذا التجدّد والتبدل فى ذات الحركة هو أصلٌ لجميع الحركات والاستحالات فى عالمنا المحسوس ، أى حتى فى **الكون والفساد** ... وهذا هو جديد صدر الدين كما سنرىٰ قريبًا ! ..

ولو صدق تعليلٌ من هذا القبيل ، لجاز لنا القول إنَّ هذا التدرج الذى فرضه الفيلسوف فى الحدوث لا يناقض وجود الشىء الممتد فى مجموع الزمان المتصل السيّال ـ ومن هنا كان فحوىٰ الحركة لديه عبارة عن موافاةٍ بالذات لحدودٍ بالقوّة على الاتصال والسكون ، ولها تعيّنٌ من جهة الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل والمبتدأ والمنتهى الحاصيين . وفى ضوء هذا فهى من الأمور الضعيفة الوجود التى يخالط وجودها عدمها ، وفعلها يقارن قوّتها ، وإنَّ حدوثها هو عين زوالها . فكلّ جزءٍ منها يستدعى عدم جزءٍ آخر ، بل هو عدمه بعينه ! .. وعلى الرغم من ذلك فهى فعلٌ أو كمالٌ أوّل للشىء الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة .. وإذا قيس الحال بالنسبة إلى المحرّك فهى فعلٌ ، وبالنسبة

إلى المتحرّك فهى إنفعالٌ . ولا تداخل بين الطرفين ، أعنى بين التحريك والتحرّك وذلك لاستحالة أنْ يكون الشيء قابلاً وفاعلاً ومتجدّدًا فى آن واحد . لكون المتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوّة . وهذا محال ! .. ومن هنا يجب أنْ يكون قابل الحركة متحرّكًا بالقوّة لا بالفعل . ولكن فاعلها يكون بالفعل . ولهذه الفعلية مرحلتان : مرحلةٌ وسطىٰ وهى طبيعة التطلّع إلى الكمال فى الشيء الطالب للحركة عند استكماله لها ، ومرحلةٌ عُليا تتعلق بما هو فائق على الطبيعة نفسها لأنّها تفعل دائمًا . ومَنْ كانت صفته هذه يكون محرّكًا غير متحرّك ـ وهو موضوع ، بالنسبة لفلسفة الشيرازى ، يرتبط بالجدل النازل ومجاله غير هذا المجال .

فدلالة الحركة ، فى هذا التنظير إذن ، كونها جوهرًا مركّب الهويّة ممّا هو بالقوّة وممّا هو بالفعل ، وهذا ما نصفه بالجسم أو الجرم . ومن جهةٍ أخرى هى نفس التجدّد والانقضاء ، لذا فإنّ عِلّتها القريبة غير ثابتة الذات ، ولكنها ثابتة الماهيّة متجدّدة الوجود ، لأنّ الحركة تكون فى وجود الأشياء لا فى ماهيّاتها ، وإلاّ جاز بقاء واستمرار أجزائها ، بينا هى لا تنفك وجودًا عن الشيء الذى له الحركة . وهذه العِلّة يضيفها الفيلسوف إلى الطبيعة التى هى عند الآخرين لها دلالة الحركة والزمان ، مع تأكيده بأنّ هذه العِلّة القريبة التى نعتها بالطبيعة هى ثابتة فى منظور ارتباطها إلى المبدأ الثابت ، وهى متجدّدة فى منظور ما يرتبط بها من طبيعة التجدّد ، وطبيعة التجدّد فى ذاتها هى صورة

التغيّر والاستحالة ، وهى متكثرة دائمًا وأبدًا ... يقرّر الشيرازى هذا باعتبار أنَّ هذه الطبيعة كمالٌ أوّل لجسمٍ طبيعى من حيث هو بالفعل موجودٌ ومتجدّدٌ مع ثبات ماهيّته أى عدم حركتها ، كما بسطنا من قبل ، بحيث يؤدى موقفه هذا إلى جواز تحرّك المقولات بحركة الجوهر الذى يوضع لها ، بيناهى محصورة عادة عند الفلاسفة فى أربعٍ منها فقط ، هى :الأين والوَضْع والكمّ والكيف ... وبوجهٍ عام فإنَّ المقولة موضوعٌ حقيقىٌ للحركة ، والجوهر موضوعٌ لها ، ولكن بتوسط تلك المقولة ذاتها ، وهى جنْسٌ للحركة أيضًا . أمّا الجوهر فإنّه يتغيّر من نوعٍ مقولةٍ ما إلى أخرى ، ومن صنف إلى آخر ، على سبيل التدرج فحسب !.. ويرىٰ الشيرازى أنَّ قاعدة التغيّر هذه هى الحاقّ الرئيس فى موضوع نسبة الحركة إلى المقولات ، لأنَّ الحركة وموضوعها شىءٌ واحدٌ فى الجوهر ، أو بدلالةٍ أخرىٰ « إنَّ الحركة فى الجوهر لاتحتاج إلى موضوع ، لأن الحركة فى مقولة الجوهر هى أنْ ينتزع من المورد فى كل آنٍ نوعٌ خاصٌ من الجوهر غير ما يُنتزع فى الآن الآخر . » ـ وبهذا الموقف الجديد خالف صدر الدين سلفه من الفلاسفة ، وتبنىٰ تنظيرًا اشتقه لنفسه من خلال جوهرية الحركة ، حيث حصرها فى خمس مقولاتٍ لا فى أربع ، وهى : الجوهر والكيف والكمّ والأين والوَضْع ... وقد يقود هذا الرأىِ ـ أعنى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر ـ إلى جواز وقوع الحركة فى جميع المقولات ، رغم أنَّ الفيلسوف لم يكن صريحًا فى شمولية هذه الحركة للمقولات

جميعًا ! .. ولكن الأمر ، فى تصوّر كاتب هذه الصفحات ، يؤدى إلى أنَّ الجوهر بدلالته المنطقية والطبيعية وكونه ممّن تحمل عليه المقولات ، يقود إلى سريان الحركة فى كلّ مقولةٍ من المقولات العشر ، سواء صرّح الحكيم بذلك أمْ بقىَ الأمر غامضًا دون توضيح .. ومهما يكن ، فهو يثير فى (أسفاره) ما يُشعر بنفى الحركة عن باقى المقولات (١٢١) ، مؤكدًا فى الوقت ذاته أنَّ جوهر الحركة يتضمن التقدّم والتأخّر فحسب ـ أىّ يتضمن تعاقب التجدّد والتكوّن المستمرين ! ..

٥٤ ـ وهنا لابُدّ لى من وَقْفةٍ قصيرة شارحة لنظرية الفيلسوف فى « الحركة الجوهرية » التى أُضيفتْ إلى مأثوراته الفلسفية ، واعتبر من روّادها الأوائل ، وكانت هى ، بحدّ ذاتها ، مؤشرًا لبراعته ونفاذ عبقريته الذهنية ، وعمق استنباطه ... فنحن نعلم ، كما أشرنا من قبل ، أنَّ الفلاسفة حصروا الحركة بالمقولات الأربع ، واعتبروا المفهوم العام للحركة هو خروج الشىء من حال القوّة إلى حال الفعل تدريجًا ، دون أنْ يكون هناك فناءٌ حقيقىٌّ للحركة بل هى تطوّر الجسم المتحرّك فى درجات وجوده . إنَّ هذا التطور يحدث من شىءٍ بالفعل وشىءٍ بالقوّة ، مع فرضية أنَّ الأعراض تابعة لجواهرها ، فى حركاتها وسكناتها ، ويتكافآن (أعنى الجوهر والعرض) عند بلوغهما الصورة المطلوبة ... ثم جاء الشيرازى فجعل الحركة فى خواص المادّة الجسمية بالذات ، بل جعلها فى صميم الطبيعة ، أى فى صورها النوعية

فحركة المادة ـ في منظور هذا الموقف ـ مستمرة أبدًا ، أو بالأحرىٰ أنَّ (الذات) أو ما سمى بالجوهر عند الفلاسفة لا يمكن ثبوت عدم الحركة فيه ، وعلى العكس هو فى تحرّكٍ دائمٍ من الداخل ... وقد يقود هذا القول إلى انَّ النظّام المعتزلى (ت ٢٣١ هـ) كان يرىٰ أنَّ الله يجدّد الأجسام ويحدثها آنًا فآنًا ـ ولكن يجب أنْ نفرّق بين تجدّد الأجسام والحركة الجوهرية . إذْ معنىٰ التجدّد هو خَلْق الأشياء بطريق التوالى ، بينا الحركة الجوهرية موضوعٌ متشخّصٌ فى الخارج لا يستتبعه الوَهْم ، بل يقوم على فرضية تجوهر الأجسام ذاتيًا . وفى تجوهرها هذا تكمن حركته الجوهرية لا تجدّدها فحسب ، باعتبار أنَّ هناك قوّة قائمة فى الجسم هى علّةِ الحركة.. وما نلحظه خارجًا عن الجسم ليس بدليلٍ على قدرته فى التحرّك المستمر ، لأنَّ الجسم فى تطبيقات قانون القصور الذاتى إذا تحرّك استمر فى حركته . كما هو واضحٌ الآن فى استكشافات الفضاء الخارجى . مضافًا إلى هذا أنَّ عِلّة الحركة هنا يجب أنْ تكون متجدّدة أبدًا ، لأنَّ الحركة تتطور وتتجدّد دائمًا . فإذن هى حركة ذاتية وجوهرية فى الطبيعة ، مع جميع ما يلحق الأجسام الطبيعية من أعراضٍ أو صفات ، مع التأكيد أيضًا بأنَّ المقصود بالحركة هو القوّة المتطورة فى الطبيعة ذاتها ، والتى تبدو صورها المختلفة فى الأجسام التى نلمس ونبصر !

ولا مجال هنا لإثارة مشكلة الصلة بين المعلول والعِلّة ، أو إثارة القضية الكلاسيكية بين القديم والحادث ، وإخضاع الأخير للأول تبعًا

لعنصر الذات وقدمه .. أقول : لا حاجة لهذه القضايا بعد تقريرات الفيلسوف التى يرى فيها أن العالم الطبيعى هو فى تطور مستمر وتجدد دائم ، ومن هنا فحدوث العالم هو نتيجة حتمية لهذه الطبيعة المتجدّدة . ولم يكن فى واقعه الفلسفى لأجل حدوث العلّة وتجدّد الموجود الأول ! ..

وإنّنى أزعم الآن أنَّ هذه الحركية التى رسمها الشيرازى لا تنهض على عنصر المتناقضات الداخلية للجسم الطبيعى . لأنَّ منهجيته قائمة على سُلّمٍ من الجدل الصاعد فى هذا التطوّر المتجدّد أبدًا . أى أنَّ التحرّك الجوهرى له غايته نحو الكمال . على أنْ يكون هذا التجدّد متكافئًا مع أغراضه فى الاستكمال سواء بسواء ! .. بل تبدو حاجة هذه المنهجية إلى عِلّةٍ فائقةٍ للطبيعة أمرًا مقبولاً فى مذهبه العام .

يضاف إلى هذا أنَّ هناك تعادلاً يفرضه الفيلسوف بين جوهر جسمانى له طبيعته السيّالة المتجدّدة . وأمر ثابت مستمر . بحيث يتمثّل هذا التعادل فى الصور الطبيعية التى للأشياء . فإنّها فى حقيقتها متجدّدة فى الوجود المادى والوضعى والزمانى . ولها كونٌ تدريجىّ غير ثابت الذات . ولكن من جهةٍ أخرى لها ثبات صورها المفارقة وبقائها أزلاً وأبدًا ؛ فهى ـ كما يقول الشيرازى : « باقية ببقاء الله . لا بإبقاء الله ! . » ـ وقد تبدو عبارة الفيلسوف هنا غامضة الدلالة والمفهوم . ولكنها فى صيغتها اللغوية ليست كذلك . فالمقصود من عبارته (ببقاء

الله) هو أنَّ الله سببٌ فى إبقائها ، أو بالأحرىٰ هو الذى أفاض عليها البقاء ، ولا يتعلق الأمر من هذه الناحية بوجوديته تعالى ، فليس هذا ذاك .. أمّا عبارته الثانية (بإبقاء الله) فهى محمولة ـ فى تصورنا ـ على وجود الله الذى لا اندثار فيه ولافناء. ولايجوز فى ضوء هذا التنظير، المقارنة إطلاقًا بين ممكناتٍ وجوديةٍ و« الوجود الحق » ! ..

٥٥ ـ وعلى الرغم من ارتباط « الحركة الجوهرية » فلسفيًا بآراء ومبتدعات الشيرازى ، فهو يعترف صراحةً بأنَّ هناك منابع سبقته ، سواء بالإشارة أو بالإصحار، إلى منافذ هذه النظرية ... وأوّل هذه المنابع هو الكتاب الكريم حيث تشير بعض آياته إلى دلالةٍ عميقةٍ مبْهمةٍ عن الحركة الدائمة المستمرة من الداخل كقوله : « وترىٰ الجبال تحسبها جامدة ، وهى تمرّ مرَّ السّحاب » ـ وآيات أخرى يستشعر الفيلسوف منها دلالة الحركة الجوهرية ، وليست هى كذلك فى تصورنا ، بل هنالك ما هو أكثر صراحة وتحديدًا لم يستعره صدر الدين فى اقتباساته ! ... ومهما يكن فالمنابع الأخرىٰ ترتبط تأريخيًا بأفكار المتقدمين من الفلاسفة كزينون وأفلوطين وابن عربي (بينا يُسقط الحكيم إسم هرقليطس الذى يعتبر رائد القول بالتجدّد المستمر للأشياء فى الفلسفة اليونانية) ـ فكأن الشيرازى أراد الاعتراف بفضل المتقدمين على المتأخرين ، رغم أنّنا نعتقد أنَّ صياغة الفيلسوف للنظرية تحتمل دلالة أعمق من مفهوم التجدّد فحسب ! .. فكان جديده هو إثبات الحركة فى الجوهر بوسائل

لَمْ ينتبه إليها المتقدمون ـ وبهذا أصبح رائد الوجود وفيلسوفه غير منازع ...

* * *

٥٦ ـ وأخيراً وليس آخراً ، تلك هى أهمّ المواقف الفلسفية الكبرى التى اخترناها لك من بين حنايا وثنايا هذا الفكر العملاق ، آملين العودة مرة أخرى إليه ، كى نستعرض جوانب جديدة منه فى القريب العاجل إن شاء الله .

الهوامش

(١) قارن مثلاً : رسالة فى الجواهر الخمسة ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٢ . ٢/١٠ ـ ١٢

(٢) يقول الكندى (المصدر السابق ٣٧٨/١) : « ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أنْ يقدّم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التى حدّدنا ، والمنطقيات على مراتبها التى حدّدناها أيضاً . ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حدّدنا . ثم مافوق الطبيعيات . ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة . ثم مابقى ممّا لم نحدّ من العلوم مركبٌ من الذى حدّدنا .. »

(٣) انظر كتاب المؤلف : المنطق السينوى ـ عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٠ ـ ١١ .

(٤) انظر : د . زكى نجيب محمود ـ المعقول واللاّمعقول . بيروت . بدون تاريخ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(٥) يُعرّف الكندى الفلسفة بأنّها « علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأنّ غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحقّ ، وفى عمله العمل بالحقّ » انظر الرسائل ٩٧/١

وعلى الرغم من أنّ الكندى يختار هذا التعريف من بين مجموعة الحدود التى وضعها شكلاً ومضموناً عن الفلسفة ـ نجد أنّ عصر الكندى الأول الذى يمثله فيلسوف العلماء وعالم الفلاسفة جابر بن حيان (حوالى ١٢٠هـ) يحمل دلالة خاصة ، فهى فى رأى ابن حيان « العلم بالأمور الطبيعية وعِلَلها القريبة من الطبيعة من أعلىٰ ، والقريبة والبعيدة من أسفل . » فكأنّ جابراً يصنع رسماً لجدلية صاعدة وأخرىٰ نازلةٍ ، فى إطار العلم الطبيعى ليترسم مفهومها فى إطار الواقع والتجربة معاً

(٦) قارن : الكندى ـ المصدر السابق . ٥٩/١ ـ ٦٠ (المقدمة)

(٧) للوقوف على مضمون ومفهوم الإبداع انظر المصادر التالية :
الكندى ـ رسائل الكندى الفلسفية . ١٦٥/١
الجرجانى ـ كتاب التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ . ص ٣
ابن سينا ـ رسالة فى الحدود . تحقيق مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢
التهانوى ـ كشاف اصطلاحات الفنون . بيروت ١٩٦٣ . ١٣٣/١ ـ ١٣٤
أبو حيان التوحيدى ـ كتاب الإمتاع والمؤانسة . القاهرة ١٩٤٢ . ١٣٣/٣
د جعفر آل ياسين ـ الفارابى فى حدوده ورسومه . بيروت . ص ويرى طيب الذكر الأستاذ ريتشارد فالتزر أنّ فكرة الإبداع من لاشئ موقف تميّز به المتكلمون المتأخرون فى الإسلام .
(٨) انظر : الكندى ـ المصدر السابق ، ص ١١٥ . ١١٦ . ١٨٨ . ١٩٤ . ١٩٦
ومظان أخرى حيث يكثر الكندى من التكرار .
(٩) قارن : الكندى . ٢/ رسالة الجواهر الخمسة .
(١٠) انظر : المصدر السابق ٢/ رسالة حول طبيعة الفلك
(١١) انظر : المصدر السابق ٨٠/١ (١٤) ـ ٨٠ (١٦) المقدمة
(١٢) قارن : R. Walzer: Aspects of Islamic Political Thought-ALFARABI and IBN XALDUN, Oriens, 1962
(١٣) انظر مثلاً : دراسات فلسفية ـ مجموعة بحوث بإشراف الدكتور عثمان أمين .. بحث « حدود الخيال السياسى عند الفارابى » للدكتور عبد المجيد مزيان . القاهرة ١٩٧٤ . ص ١١٢ ـ ١١٣ .
(١٤) إنّ دعاوة « انّ الفلسفة لاتحاول معرفة العالم فحسب . بل تحاول أنْ تغيّره . كما قال كارل ماركس » ليست . كما نعتقد . من مبتدعات كارل ماركس ، فإنّ الفارابى فى بنائه الحركى للمدينة الفاضلة وضع اللبنات الأولى لمحاولة تغيير اجتماعى وإيديولوجى وأخلاق للمجتمع ، وله قصب السبْق على ماركس مع تباين الغايتين بينهما واختلاف الهدفين !..
(١٥) انظر : الفارابى السياسات المدنية . بيروت ١٩٦٤ ص ٥٠ ـ ٥١

(١٦) انظر : الفارابي ـ مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق د . ألبير نصرى نادر ، بيروت ١٩٥٩ ص ١٢٨ ـ ١٣٠

(١٧) انظر : الفارابي ـ المصدر السابق ، ص ٨٧ ـ ٩٨

(١٨) انظر : الفارابي ـ فصولٌ منتزعة . تحقيق د . فوزى النجار . بيروت ١٩٧١ ص ٤١ ـ ٤٢

(١٩) قارن : الفارابي ـ السياسة المدنية . ص ٥٣

(٢٠) انظر : الفارابي ـ مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٥

(٢١) قارن هذا بما ورد فى كتاب تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي حيث يقول : « إنَّ واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل مَنْ يروم ذلك . ولكن مَنْ خَلَقَه الله وهيأه لوضع النواميس (= الشرائع) » .

انظر : أفلاطون فى الإسلام ـ نصوص حققها وعلّق عليها د . عبد الرحمن بدوى . بيروت ١٩٨٠ ص ٤٢

(٢٢) انظر : الفارابي ـ مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٥ ـ ١٠٧ .. ولقد خالفنا المحقّق د . ألبير نادر فى بعض قراءآته للنّص المذكور .. وقارن أيضاً : الفارابي ـ كتاب تحصيل السعادة تحقيق وتقديم وتعليق المؤلف . بيروت . طبعة ثانية ص ٩٢ ـ ٩٣

(٢٣) قارن جمهورية أفلاطون فى صفات الفيلسوف الحقّ . ص ٢١٤ ـ ٢١٥ (440C من النشرة العالمية) ـ ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٤) انظر بحثه الموسوم : ماوراء الطبيعة والسياسة فى فكر الفارابي (الترجمة العربية) ـ مجلة المورد العراقية . المجلد الرابع العدد الثالث ١٩٧٥ . ص.٣٩

(٢٥) انظر : إبن أبى أُصيبعة ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . تحقيق د نزار رضا . بيروت ١٩٦٥ . ٣٨/٢ ـ ٣٩

وأود التعليق هنا (مازال حديثنا عن كتاب الفارابي هذا) إلى أنَّ السبب الرئيسى فى رأينا . فى تنسيق كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة على الشكل الذى وجدناه

اليوم ، وأعنى به الإبتداء أولاً بالكلام على الموجود الأول (= الله) وأنّه حقٌ وحياةٌ وحكمة . ثم الانتهاء إلى الحديث عن المدن الفاضلة والمدن الضّالة - أقول : إن الهدف من ذلك كلّه هو الاعتماد على أحد المنهجين السالكين عند الفارابى وهما : الجدل الصاعد والجدل النازل . وبما أنَّ البناء الحقيقى للعالم وسعادته لايتم إلاّ بجدل نازلٍ . لذا اعتمد الفيلسوف هذا السبيل اللاّحب . وبدأ التنسيق مع الموجود الأول كى يصل فى النهاية إلى مايتمناه من تحقق السعادة على وجه هذه المعمورة ... وليس الكتاب عبارة عن « مجموع فلسفى مختصر » كما يصفه الدكتور جميل صليبا (انظر كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا . ص ٦١) - حيث . كما نعتقد ، لم يكن الفارابى وراء هذا المجموع . قدر ماكان مخلصاً فى بناء مدينته الفاضلة على جدليةٍ نازلةٍ كما بسطنا .

(٢٦) انظر : الفارابى - السياسة المدنية . ص ٨٧ .
(٢٧) انظر : الفارابى - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٩ .
(٢٨) انظر : الفارابى - السياسة المدنية . ص ٨٨
(٢٩) انظر : الفارابى - المصدر السابق . ص ٨٩
(٣٠) انظر : الفارابى - المصدر السابق . ص ٩١
(٣١) انظر : الفارابى - المصدر السابق . ص ٩٤
(٣٢) انظر : الفارابى - المصدر السابق ، ص ١٠٣
(٣٣) من المستحسن المقارنة بين محاولتهم هذه ومحاولة الفارابى الذى سبقهم بعدّة عقودٍ من الزمان ، والتى أوجزناها فى فصل سابق - حيث نجد أنَّ البناء الروحى للمدينتين ينتصر - وبشكلٍ خفى - لطبيعة الفئة المعارضة !..
(٣٤) انظر : رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء . طبعة القاهرة ١٩٢٩ . ١٧٣/٢ . ١٧٥ . ٤٠٦/٤ .
(٣٥) انظر : رسائل إخوان الصفاء ، ٨٦/٣ . ٥٧/٤ . ١٩٩ . ٢٣٤ ، ٣٣٢ .. يقول الإخوان مانصّة : « قال رسول الله (ص) لعلى : (ع) أنا وأنت يا على أبوا هذه

الأمة ، وهذه الأبوة روحانية لاجسدية ! » وفى مكان آخر يقولون : « ومّا يجمعنا وإياك أيّها الأخ البارّ الرحيم محبة نبينا ـ عليه السلام ـ وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين . » ثم يضيفون : « قيل يا رسول الله : مَنْ قال لا إله إلاّ الله دخل الجنّة ؟ فقال : نعم ! مَنْ قالها مخلصاً دخل الجنّة . قيل له : وما إخلاصها ؟ قال : معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقيل يارسول الله: مامعرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : نعم ! . أنا مدينة العلم وعلى بابها . فمَنْ أراد مافى المدينة فليأت البابَ . فأرشدهم إلى مَنْ يشرح لهم ذلك . »

وهذا الذى ذكرنا كافٍ . كما نعتقد . فى دلالته علىٰ تشيّعهم بالمعنىٰ الذى بسطنا من قبل .

(٣٦) ذهب إلى هذا الرأى الباحث الإسماعيلى عارف تامر فى مؤلفه الموسوم حقيقة إخوان الصفاء . بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٥ .

(٣٧) انظر : رسائل إخوان الصفاء ، ١٠٥/٤ ، ٢١٦

(٣٨) انظر : بينس ـ مذهب الذرّة عند المسلمين (ترجمة د . عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦) ص ٨٥

(٣٩) قارن مثلاً : د . عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧٣ ، ٢٣٢/٢ ـ ٢٣٤ .

(٤٠) انظر : رسائل الإخوان . ٢٠٤/٢ ـ ٣٧٧ (طبعة بيروت)

(٤١) انظر : المصدر السابق . ٢٨٣/١ ، ٨٩/٢ . ١٢٦/٤

(٤٢) انظر : المصدر السابق . ١/١ ، ١٩ . ٠٠٤٨ . ٣٢٠/٤

(٤٣) انظر : المصدر السابق ، ٤٨/٣ .

(٤٤) اعتمدنا فى بحثنا من ناحية النّص على طبعتين للرسائل : الأولى طبعة القاهرة التى قدّم لها الدكتور طه حسين ، والثانية طبعة بيروت التى عملها الأستاذ بطرس البستّانى ـ ومّما يؤسف له حقاً أنّ النشرتين لا تخلوان من أخطاء وهفوات فى قراءة

النصّ وفهمه ! . ولابدّ من قيام تحقيقٍ جديدٍ لها تُعتمد فيه المخطوطات المهمة ، وهي كثيرة . وحبذا لو تبنتْ جامعة الدول العربية بقسمها الثقافى الشروع بهذا العمل الضخم خدمة للتراث والفكر .

(٤٥) انظر : المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية بمصر . القاهرة . بدون تاريخ . ١٣٧/١ .

(٤٦) انظر : أبو حيان التوحيدى ـ الإمتاع والمؤانسة . بيروت بدون تاريخ ، ٤/٢ ـ

(٤٧) انظر كتابه : إخوان الصفاء . القاهرة ١٩٤٧ . ص ٦٦ .

(٤٨) لنظر رسائل إخوان الصفاء . ط . بيروت ١١٩/٤ ـ ١٢٠ .

(٤٩) انظر نشرة المجمع العلمى العربى بدمشق (١٩٥٢ . ص ٦٦) التى حقّقها الدكتور جميل صليبا . ثم قام بتحقيقها ثانية الباحث الدكتور مصطفى غالب . ونشرت فى بيروت عام ١٩٧٤ .

(٥٠) قارن : آسين بلاثيوس ـ ابن عربى (الترجمة العربية بقلم د . عبد الرحمن بدوى . بيروت ١٩٧٩) مقدمة المترجم . ص ١٤ ـ ١٥ .

(٥١) انظر : أبو حيان التوحيدى ـ المصدر السابق ، ٦/٢ .

(٥٢) انظر : رسائل إخوان الصف ء . ١٧٨/٤ .

(٥٣) قارن : بينس ـ المصدر السابق . ص ١١٨ ـ ١١٩

(٥٤) انظر : رسائل إخوان . ١٩٨/١ .. وكذلك قارن مايرد حول العلم وتعريفه فى رسائل الكندى الفلسفية . وكتاب المؤلف الموسوم : الفارابى فى حدوده ورسومه . بيروت ١٩٨٥ ، ص .

(٥٥) انظر : رسائل إخوان الصفاء . ٤٢٤/٣

(٥٦) انظر مثلاً كتاب المؤلف : المنطق السينوى ـ عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ . ص ١٥ ـ ١٦ .

(٥٧) انظر للمؤلف بحثه الموسوم : ابن سينا والمبادئ العامة ـ مجلة كلية الآداب بجامعة

بغداد ٦/١٩٦٣ ... وقارن أيضاً كتاب المدخل من منطق الشفاء لابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٧ ومابعد .

(٥٨) قارن : رسائل إخوان الصفاء ، ١٧٨/٣

(٥٩) انظر : المصدر السابق ، ٣١٤/٣ . ٣٢٠ . ٣٣٤ . ٤٣٠

(٦٠) انظر : المصدر السابق . ٣٣١/٣ .

(٦١) انظر : عمر الدسوقى ـ المصدر السابق . ص ١٥٧

(٦٢) انظر : رسائل إخوان الصفاء . ٥٤/٣ . ١٦٨ . ١٩٦ ، ٣٢٢
تنكر الأستاذ عمر الدسوقى فى كتابه (إخوان الصفاء) لنظرية الَخلْق عند الإخوان فلم يُشر إليها ، بل اكتفىٰ بنظرية الفيض . لذا انتهىٰ بهم إلى الخروج على تعاليم الإسلام !.. ولكن المتدبّر لمنهجيتهم ونصوصهم يجد أنَّ نظرية الخَلْق من عدم هى الغالبة على مأثورات الرسائل . لا كما ظنَّ الدسوقى فرماهم بالمروق !..

(٦٣) انظر : ابن سينا ـ المدخل من كتاب الشفاء . القاهرة ١٩٥٢ ص ١٠

(٦٤) انظر : د . يحيى مهدوى ـ فهرست مصنفات ابن سينا ، طهران ١٣٣٣ ، ص ٨٥ .

(٦٥) لإثبات رأى الرازى فى ذلك ، قارن أقوال ابن سينا فى كتابه منطق المشرقيين ، ص ٤٠ ـ ٤١ ، ٤٥ ، ٥٦ .

(٦٦) انظر : شهاب الدين السهروردى ـ كتاب المطارحات (مجموعة فى الحكمة الإلهية) . تحقيق هنرى كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ، ١٩٥/١

(٦٧) انظر : صدر الدين الشيرازى ـ حاشية شرح حكمة الإشراق (الشرح لقطب الدين الشيرازى) ص ٦١ . ٦٢ ، ٧٤

(٦٨) المقصود بالمحبة الصوفية هو الميل الدائم بالقلب .. وهى عند بعضهم إيثار المحبوب على جميع المصحوب . وهى تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته . وتارة أخرىٰ هى مواطأة القلب لمرادات الرّب !..
انظر : د . محمد مصطفى حلمى ـ الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى . القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٩ .

(٦٩) انظر : إبن سينا ـ كتاب النجاة ، نشرة محيى الدين صبرى . القاهرة ١٩٣٨

(٧٠) انظر : أبو القاسم القشيرى ـ الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ . ص ١٤١ .

(٧١) انظر : إبن سينا ـ رسالة فى ماهية الصلاة . ليدن ١٨٩٤ ، القاهرة بدون تاريخ ، طهران ١٣١٣ . ص ٣٨

(٧٢) قارن : د . أبو العلا عفيفى ـ بحثه فى الكتاب الذهبى لمهرجان ابن سينا فى بغداد عام ١٩٥١ ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٤٢٢ .

(٧٣) قضية الاتحاد الصوفى والدعوى بأنها تؤدى إلى نفى الفارق بين الخالق والمخلوق أمر لَمْ يزل يُشغل أذهان الباحثين قديماً وحديثاً . من حيث أنَّ هذا الاتحاد يحقّق صدق المقولة القائلة بالفناء الحقيقى للإنسان بالإله ! .. وهذا مخالفٌ للإسلام نصّاً وروحاً ـ وعلى الرغم ممّا نقول . فإنّنا نجد متصوفاً عميق العرفان شاعرى الروح كالحلاج (ت ٣٠٩ هـ) يتنكر لدعاوة الاتحاد هذه فيقول : «ومَنْ ظنَّ أن الإلهية تمتزج بالبشرية . والبشرية بالإلٰهية . فقد كفر . وإنّ الله تعالىٰ تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلْق وصفاتهم . ولايشبههم بوجهٍ من الوجوه ولا يشبهونه . »

ذلك إذن قول الحقّ الذى كانوا فيه يمترون ! ..

انظر : كتاب المؤلف ـ فيلسوفٌ عالم . بيروت ١٩٨٤ . ص ٢٩٠

(٧٤) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة . ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦

(٧٥) قارن مثلاً : د . محمد عابد الجابرى ـ نحن والتراث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٠٥ .

(٧٦) انظر : د . أبو العلا عفيفى ـ المصدر السابق . ص ٤٠٥ .

(٧٧) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسى) تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٤٧ . ١٩٥٧ ، ١٩٥٨ ، ٤/٩ .

(٧٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة . ص ٤٩٧ .

(٧٩) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات . ٤/٢٢ ـ ٢٣

(٨٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/٣٣ .

(٨١) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/٤٠ ـ ٤٢ .

(٨٢) المقصود بمصطلح (المقام) ماكان مكتسباً ومستقراً وفيه طلب معاناة وتكلّف . ولايجوز تجاوز مقامٍ إلى آخر إلاّ بعد استيفاء حكم الأول .
انظر : القشيرى ـ المصدر السابق ، ص ١٨٩ .. وقارن : شهاب الدين السهروردى ـ عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٤٦٩ .

(٨٣) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤٧/٤ .

(٨٤) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٧٩/٤ .

(٨٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ٨٣/٤ ـ ٨٤ .. ولعل أول مَنْ قال بهذا التأثير النفسى للنغمات فى الفكر الإسلامى هم إخوان الصفاء (انظر : الرسائل ٢٣٤/١ ـ ٢٣٩) ويرتفع تاريخ هذا القول إلى المدرسة الفيثاغورية فى اتجاهاتها القديمة قبل سقراط .. وقد أوضحنا موقف إبن سينا نحو الألحان فى كتابنا الموسوم : المنطق السينوى ، بيروت ١٩٨٣ .

(٨٦) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنْبيهات ، ٨٦/٤ .

(٨٧) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٨٧/٤ ـ ٨٨ .

(٨٨) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ١٠١/٤ ـ ١٠٩ .

(٨٩) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ١٠٩/٤ .

(٩٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٩٩/٤ ـ ١٠٠ .

(٩١) انظر كتاب المؤلف : فيلسوفٌ عالم ، بيروت ١٩٨٤ .

(٩٢) أود الإشارة هنا إلى أنَّ أكثر فقرات هذا « الموقف » كناقد دوّناها قبل عام ١٩٦٧ ، ثم لخصناها فى محاضرةٍ عامة ألقيناها فى جامعة الكويت فى موسمها الثقافى لعام ١٩٦٨ ونشرتها الجامعة المذكورة فى كتابها السنوى فى حينه .. ولكن ممّا لحظناه أخيراً أنَّ بعض الدارسين تأثروا بما أوردناه عن الغزالى من أفكار جديدة ، ظهرت فى بعض بحوثهم وكتبهم دون ذكر للمصدر الذى استقوا منه هذه الأفكار ! .. لذا ينبغى التأكيد أنَّ هذه الآراء : تمتد بالنسبة للمؤلف إلى عام ١٩٦٧ وماقبله ، وعليه وَجَبَ التنبيه .. ولله فى خلقه شئون ! .

(٩٣) رغم شافعية الدولة يومذاك فإنَّ الغزالى يُسلّك غالباً مسلك الأشاعرة من ناحية

عقيدته المذهبية ، باعتبار أنّه كان تلميذاً لأشعرى معروفٍ هو إمام الحرمين الجوينى ـ وأشار الغزالى نفسه بطرف خفى إلى هذا الأمر فى كتابه (المنخول من علم الأصول) ! .. ولكننا لانذهب إلى هذا الرأى صراحة ، لأنّ حقيقة الغزالى ينبغى أنْ يُنظر إليها بموازين منهجه هو لابحكم موازين أُخرى ، من حيث أنّه وضع سبيلاً لاحباً لهذا المنهج ، ظاهره شئ ، وباطنه هو الحقّ .. بمعنىً آخر أنّ الغزالى اعتبر العنصر الباطنى لهذا المنهج هو الطريق إلى الحقّ ، فهو باطنى بهذا المعنىٰ ! .. لأنّ الطرق الأخرى إما سالكة إليه ، وإمّا متنكبة دونه . ومن هنا خرج الغزالى ـ كما نعتقد ـ بموقف عنيدٍ فى مدرسة الفكر السُّنى فى الإسلام ، وأعنى به اعتبار التصوف هو السبيل إلى الخلاص الذى يجب أنْ يُسلك لمَنْ أراد النجاة !.

إذن ليست قضية أشعريته أو عدمها ذات أهميةٍ كبيرةٍ فى هذا الموقف الذى اختار .

(٩٤) انظر : الغزالى ـ المنقذ من الضلال . تحقيق د . جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق ١٩٣٤ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٨ .

(٩٥) يبدو لى أنّ محاولة الغزالى فى حَصْر مدة الاضطراب النفسى الذى عاناه بستة أشهر حتى قيّض الله له الخروج منه إلى برّ السلامة والإيمان ، كان تيمناً وتأثراً بحكاية الوحى الذى امتد لفترة ستة أشهرٍ بالنسبة للنبى (ص) ـ كما هو عليه قول أكثر المفسرين .

(٩٦) قارن : الغزالى ـ كتاب فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٣ .

(٩٧) انظر : الغزالى ـ المصدر السابق ، ص ١٥٦ ـ ١٦٣ .

(٩٨) انظر : الغزالى ـ المصدر السابق ، ص ٣

(٩٩) انظر : الغزالى ـ المنقذ من الضلال ، ص ١٥٤ .

(١٠٠) يتناول الغزالى فى منقذه من الضلال وفى مصنفاته الأخرىٰ عبارة (الفئة الناجية) مكرِّراً إياها كثيراً ، مستنداً فى ذلك إلى الحديث المنسوب إلى النبى (ص) الذى فحواه أنّ أمّة الإسلام « ستفترق ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ! . » ـ

واعتبر الغزالى أنّ الفرقة الناجية من هؤلاء هم (المتصوفة) .. وموقفه هذا يؤيد ما ذهبنا إليه فى الهامش المرقم (٩٣) ، رغم إنّنا لانميل إلى صحة الحديث المذكور ، جملة وتفصيلاً !..

(١٠١) انظر : الغزالى ـ المنقذ من الضلال ، ص ٧١

(١٠٢) قارن : الغزالى ـ المصدر السابق ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(١٠٣) قارن : الغزالى ـ المصدر السابق ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(١٠٤) انظر : د . زكى نجيب محمود ـ من زاويةٍ فلسفية ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٤٦ .

(١٠٥) من طريف مايذكره شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) فى مخطوطته الموسومة (سير النبلاء) بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥ ح لوحة ٧٤ب قوله : « إنّ مانقمه عبد الغافر [الفارسى] على أبى حامد فى الكيمياء ، له أمثاله فى غضون تواليفه ، حتى قال أبو بكر بن العربى : شيخنا أبو حامد ، بَلَعَ الفلاسفة وأراد أنْ يتقيأهم فما استطاع !..

وفى رواية ابن تيميّة فى كتابه (نقْض المنطق) ترد العبارة على الشكل التالى : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطن الفلاسفة ، ثم أراد أنْ يخرج منهم [إقرأ : منها] فما قدر !.. »

(١٠٦) قارن : الغزالى ـ المنخول من تعليقات الأصول ، تحقيق محمد حسن هيتو ، بيروت بدون تاريخ .

(١٠٧) قارن : الغزالى ـ المنقذ من الضلال ، ص ١٣١ .

(١٠٨) انظر : نيكولسون ـ فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة د . أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٨٤ .

(١٠٩) المقصود من لفظه (أسفاره) كتابه الضخم الذى يعتبر موسوعة فلسفية متكاملة إسمها الكامل : « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة » طُبع طبعتان الأولى زنكراف (حجرية) والثانية بحروف مطبعية حديثة .. وللشيرازى مايقرب من

ستين كتاباً فى الفلسفة وحقول المعرفة الأخرى ، كلّها باللغة العربية ، سوى رسالتين صغيرتين باللغة الفارسية !..

(١١٠) انظر : الشيرازى ــ الأسفار الأربعة . ١٠٣/١

(١١١) يميل الشيخ الرئيس ابن سينا فى بعض كتبه ومنها الشفاء ، إلى أنَّ الوجود عرض فحسب (انظر كتاب المؤلف : فيلسوفٌ عالم . ص ٢١٥ ــ ٢١٩) بينا نجد الشيرازى يعارضه قائلاً : « إنَّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشىء ، ووجود العرض كذلك لاتحاده معه فى الواقع . وإذا اعتبرتْ حقيقته فى نفسها فهو ليس بهذا الإعتبار مندرجا تحت شىء من المقولات ، إذْ لا جنس له ، ولا فصل . لكونه بسيط الحقيقة . فهو ليس كلّياً ولا جزئيا » .

انظر : الأسفار الأربعة ، ٢٥٨/١ .

(١١٢) انظر : الشيرازى ــ المصدر السابق . ٢٥٩/١ ــ ٢٦١ .. وما نجده بين قوسين لاعلاقة له بكلام الفيلسوف ، بل هو توضيح من عندنا

(١١٣) مصطلح (ماهيّة » Quiddity أُستعمل عند أرسطوطاليس بدلالة ما الشىْ الذى هو موضوع العلم ... وعرّفه الجرجانى بأنّه مايطلق غالباً على الأمر المتعقل ، مثل المتعقّل من الإنسان . وهو الحيوان الناطق .. وأُخذتْ الوجودية ــ وسارتر بالذات ــ دلالة الماهيّة بمعنىٰ الشخصية . فكل إنسان يكون شخصيته التى هى ماهيّته . وبهذا كان الوجود سابقاً علىٰ الماهيّة فى رأيها !.. وسبق الشيرازى الوجودية المعاصرة بعدة قرون فى تقريره أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة . فهى تابعة له .

انظر : الجرجانى ــ كتاب التعريفات . ص ١٧١ .. وقارن المعجم الفلسفى ، ص ١٠١ ــ ١٠٢ .

(١١٤) قارن : الشيرازى ــ كتاب المشاعر . مع تعليقات هنرى كوربان بالفرنسية ، نشرة المعهد الفرنسى بطهران ١٩٦٤ . ص ٢٣ .

(١١٥) انظر : الشيرازى ــ رسالة إتصاف الماهيّة بالوجود ، ص ١١٥ ــ ١١٦

(١٢٦) انظر : الشيرازى ـ الأسفار الأربعة . ٦٨/١ ـ ٦٩ .. وقارن هذا مع الفارابى فى رسالته فصوص الحكم

(١١٧) انظر : الشيرازى ـ الأسفار الأربعة . ٨٢/٢

(١١٨) انظر : الشيرازى ـ المصدر السابق . ٨٥/٢

(١١٩) انظر : الشيرازى ـ المصدر السابق . ١٠٢/٢

(١٢٠) انظر : الشيرازى ـ المصدر السابق . ٢٦/٣

(١٢١) انظر : الشيرازى ـ المصدر السابق . ١٨٦/٣ ومابعد .

المراجع والمصادر

● ابن أبي أصيبعة :

ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . تحقيق د . نزار رضا . بيروت ١٩٦٥

● ابن سينا :

ـ المدخل من كتاب الشفاء . تحقيق الأب قنواتى ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوانى . القاهرة ١٩٥٢ .

ـ رسالة فى الحدود . تحقيق مدام كواشون . القاهرة ١٩٦٣

ـ كتاب النجاة . نشرة محي الدين صبرى الكردى . القاهرة ١٩٣٨

ـ منطق المشرقيين . نشرة محب الدين الخطيب . القاهرة ١٩١٠

ـ الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٤٧ ـ ١٩٥٨

ـ رسالة فى ماهية الصلاة . ليدن ١٨٩٤ . القاهرة بدون تاريخ

● أبو حيان التوحيدى :

ـ الإمتاع والمؤانسة . تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة ١٩٤٢

● د . أبو العلا عفيفى :

ـ تصوف ابن سينا . ضمن الكتاب الذهبى لمهرجان ابن سينا فى بغداد عام ١٩٥٢ .

● إخوان الصفاء :

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء . نشرة القاهرة ١٩٢٩ ونشرة بيروت بدون تاريخ .
- الرسالة الجامعة . تحقيق د . جميل صليبا . دمشق ١٩٥٢ . ثم حقّقها ونشرها ثانية د . مصطفى غالب . بيروت ١٩٧٤ .

● آسين بلاثيوس :

- ابن عربي . ترجمة د . عبد الرحمن بدوى . بيروت ١٩٧٩

● بينس :

- مذهب الذّرة عند المسلمين . ترجمة د . عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦

● التهانوى :

- كشّاف اصطلاحات الفنون . بيروت ١٩٦٣ .

● جابر بن حيان :

- رسائل جابر بن حيان . تحقيق بول كراوس . القاهرة ١٣٥٤هـ

● الجرجانى :

- كتاب التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ .

● د . جعفر آل ياسين :

- فيلسوف عالم : دراسة تحليلية وفكر ابن سينا الفلسفى . بيروت ١٩٨٤
- المنطق السينوى : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ .

- كتاب تحصيل السعادة للفارابي (تحقيق ودراسة) ط/ثانية . بيروت ١٩٨٣ .
- الفارابي في حدوده ورسومه . بيروت ١٩٨٠

● د . جميل صليبا :
- من أفلاطون إلى ابن سينا . ط/رابعة . بيروت ١٩٧٩ .

● د . زكي نجيب محمود :
- المعقول واللامعقول في الفكر الإسلامي . بيروت بدون تاريخ
- من زاوية فلسفية . بيروت ١٩٧٩ .

● شهاب الدين السهروردي :
- كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) . تحقيق هنري كوربان . استانبول ١٩٤٥ .
- عوارف المعارف . بيروت ١٩٦٦ .

● صدر الدين الشيرازي :
- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة . طهران ١٣٨٠ - ١٣٨٣هـ
- كتاب المشاعر . تحقيق وتعليق هنري كوربان . نشرة المعهد الفرنسي . طهران ١٩٦٤ .
- إتصاف الماهية بالوجود . (طبعة زنكراف) طهران ١٣٣٥هـ

● عارف تامر :
- حقيقة إخوان الصفاء . بيروت ١٩٥٧ .

● د . عبد الرحمن بدوي :
- أفلاطون في الإسلام (نصوص محققة) . بيروت ١٩٨٠

- مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧٣ .

● د . عثمان أمين :

- دراسات فلسفية (مجموعة بحوث بإشرافه) القاهرة ١٩٧٤

● عمر الدسوقى :

- إخوان الصفاء . القاهرة ١٩٤٧ .

● الغزالى

- المنقذ من الضلال . تحقيق د . جميل صليبا وكامل عياد . دمشق ١٩٣٤

- فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٦٤

- المنخول من تعليقات الأصول . تحقيق محمد حسن هيتو . بيروت بدون تاريخ .

● الفارابى :

- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق د . ألبير نصرى نادر . بيروت ١٩٥٩ .

- فصول منتزعة . تحقيق د . فوزى نجار . بيروت ١٩٧١

- السياسة المدنية . تحقيق د . فوزى نجار . بيروت : ١٩٦٤

- كتاب تحصيل السعادة . تحقيق د . جعفر آل ياسين . ط/ثانية . بيروت ١٩٨٣ .

● القشيرى - أبو القاسم :

- الرسالة القشيرية فى علم التصوف . القاهرة ١٩٤٨ .

● الكندى :

- رسائل الكندى الفلسفية . تحقيق د . عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة ١٩٥٢

● مجمع اللغة العربية :
ـ المعجم الوسيط . القاهرة . بدون تاريخ .
● د . محمد عابد الجابرى :
ـ نحن والتراث . بيروت ١٩٨٠
● د . محمد مصطفى حلمى :
ـ الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى . القاهرة ١٩٦٠
● نيكولسون :
ـ فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ترجمة د . أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٤٧ .
● د . يحيى مهدوى :
ـ فهرست مصنفات ابن سينا . جامعة طهران ١٣٣٣

ثبت الكتاب

كتب للمؤلف

- صدر الدين الشيرازى : مجدّد الفلسفة الإسلامية

بغداد 1955

(تُرجم الكتاب إلى اللغة الفارسية من قبل أحد الباحثين الإيرانيين ونشرته جامعة أصفهان عام 1962)

- ابن سينا وفلسفته الطبيعية .... جامعة أكسفورد 1962
- الإنسان وموقفه من الكون فى العصر اليونانى الأول

الكويت 1970

- فلاسفة يونانيون : من طاليس إلى سقراط .. ط/ثانية ـ بيروت

1975 . ط/ثالثة بغداد 1985

- مؤلفات الفارابى (بالاشتراك) ...... بغداد 1975
- الفكر الفلسفى عند العرب .... ط/رابعة

بيروت 1985

- فيلسوفان رائدان : الكندى والفارابى .... ط/ثانية

بيروت 1983

- الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام

بيروت 1978

- الفارابى : كتاب تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق) ط/ثانية

بيروت 1983

- المنطق السينوى : عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

بيروت 1983

- فيلسوفٌ عالم : دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى

بيروت 1984

- الفارابى فى حدوده ورسومه .... بيروت 1985
- الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة (دراسة وتحقيق)

بيروت 1985

- الفارابى : رسالتان فلسفيتان (دراسة وتحقيق) بيروت 1985

رقم الايداع : ٨٧/٢٢٨٢

الترقيم الدولى : ٩٧٧ - ١٤٨ - ٠٨١ - ٢

مطابع الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN

بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE

هــذا الكتاب

- إنَّ رائعة الفلسفة فى الإسلام تتمثل فى كونها «مواقف» التزمها المفكرون العرب إزاء آراء وفدتْ عليهم . تحمل فى طياتها ضروباً شتى من أعمال بُناة هذا الفكر الفلسفى منذ أقدم قديمه حتى مرحلة مسيرته المضنية التى أوصلته إلى حضارة المسلمين فأناخ برحله لديهم وانتهى به الشوط إلى نقْلٍ من لغته اليونانية الأصيلة إلى لغة جديدةٍ استوعبته بصورة المتعددة ، ولكنها بقيت تنظر نحوه نظرة الناقد الفاحص المتدبّر .

- ومما لاشك فيه أنَّ النقد الذى قدّمه الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وابن باجه وابن تيمية ، يستوى فيه المبرمون والرافضون معاً ، فنقدهم ، سواء كان فى تبنى تلك الآراء أو فى دحضها ، ينهض أولاً وأخيراً على جانب من الجدّة والابتكار ، ويتخذ العقل سبيلاً لا حباً لأهدافه .

- ومن هنا كان أولئك الأفذاذ من مفكرينا لا يألون جهداً فى إبراز هذه الظاهرة على شكل (مواقف) يتعاملون من خلالها مع النّص تارة أو مع الشرح تارة أخرى ـ وفى الحالين هم حملة فكر عتيدٍ يتميّز بالأصالة والجدّة .